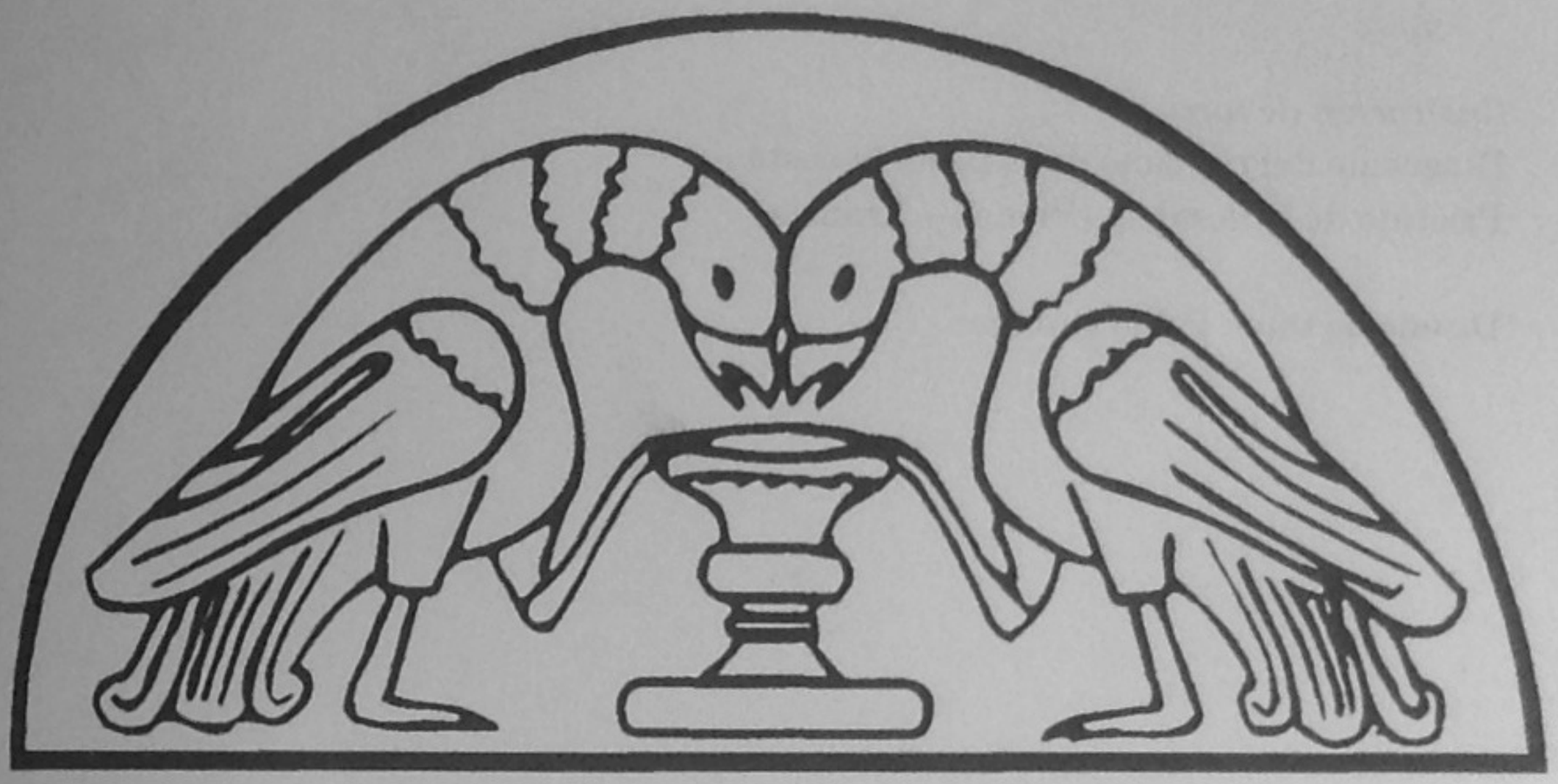
TEMAS MEDIEVALES

8

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1998

x 16



TEMAS MEDIEVALES

8

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1998

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I – Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona – España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia – Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París – Sorbonne – Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Prof. Ariel Giance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Amenábar 2274 – 5° "C" – (1428) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-1) 784-3568

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

CARMEN ORCASTEGUI GROS

Murió en Zaragoza Carmen Orcástegui. La noticia supera la consternación por la pérdida de un colega valioso y que –por su edad– podía continuar y completar una obra que había elegido ejes claros y que se concretaba con acierto. Estas líneas quieren, además, dar testimonio de una buena amistad, de una personalidad agradable y acogedora, nucleadora de una familia armoniosa y feliz.

Sin duda, queda su obra fundada y segura, centrada en la historia aragonesa que le interesó en múltiples aspectos. Y se van desgranando los títulos en que aparece la preocupación por genealogías y dinastías, por la situación femenina, por enfoques metodológicos... Entre sus libros fundamentales se cuentan *Aragón en la Baja Edad Media: siglos XIV y XV*, *Sancho Garcés III, el Mayor, rey de Navarra*, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa occidental, siglos V al XIII* (todos ellos en colaboración con su esposo, Esteban Sarasa Sánchez). Tuvo a su cargo las ediciones críticas de las crónicas de Garci López de Roncesvalles, la de los reyes de Navarra compuesta por el príncipe de Viana, la de San Juan de la Peña...

Lamentamos profundamente la desaparición de Carmen Orcástegui Gros, historiadora de labor fundada y meritoria, ejemplo de vida.

LIBROS Y BIBLIOTECAS EN EL MUNDO MEDIEVAL

TEMAS Y TIPOS DE LECTURA ENTRE LOS SECTORES LAICOS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA (SIGLOS XIII-XV)

ISABEL BECEIRO PITA
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Madrid)

El análisis de las bibliotecas y sus poseedores en la Península Ibérica ha constituido una línea de investigación pujante en las dos últimas décadas. Sin embargo, la carencia de monografías suficientes, el desequilibrio documental entre los distintos territorios y la parcelación actual de la investigación española, de acuerdo con el trazado de las actuales comunidades autónomas, ha dificultado el realizar una labor de síntesis que rebase las muy breves y generales aproximaciones de los decenios de 1950 y 1960[1].

En este artículo se van a intentar mostrar las principales características de la conexión entre el libro y la sociedad ibérica bajomedieval, sus puntos comunes y sus peculiaridades entre las distintas formaciones políticas. Las segundas se deben, en líneas generales, al papel de los grupos dirigentes en cada reino, a las corrientes de expansión política y comercial y a la ideología del poder monárquico.

Probablemente, algunas de esas divergencias estén acentuadas por las limitaciones impuestas por la bibliografía y las fuentes documentales. En la Corona de Castilla, la carencia habitual de archivos de protocolos

---

[1] Las primeras notas de conjunto sobre la transición entre la Edad Media y los Tiempos Modernos pueden verse en F. Huarte Morton, "Las bibliotecas particulares españolas de la Edad Moderna", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXI (1955), 557-576. Para la evolución historiográfica en España hasta 1984, consúltese la relación de trabajos de Ch. B. Faulhaber, *Libros y bibliotecas en la España medieval*, Valencia, Grant & Cutler, 1987.

Temas medievales, 8 (1998), 9-32.

notariales hasta bien entrado el siglo XV constituye un grave *handicap* para conocer qué volúmenes tenían los sectores no aristocráticos. No es de extrañar, por tanto, que el análisis se haya centrado en personajes de la alta y media nobleza y, aún en estos casos, los resultados siguen siendo muy limitados. Hay que tener en cuenta la escasa accesibilidad o el horario restringido de muchos archivos privados, el exiguo número de inventarios y las dificultades de interpretación de sus entradas[2]. Aún es más lamentable la dispersión de los manuscritos portugueses, que ha restringido los datos y referencias asequibles a la familia regia y la falta de monografías sobre el área navarra[3].

Hechas estas salvedades, hay que hacer constar además que la opción que se va a tomar aquí por los sectores laicos no parte, en modo alguno, de la premisa de que existiera un corte radical entre ellos y los eclesiásticos. Muy al contrario, conviene recordar que el concepto que la Edad Media tenía de unos y otros no se corresponde con nuestras ideas actuales: muchos nobles y letrados estaban adscritos al estado clerical en la medida en que habían recibido la tonsura, pero no las órdenes sacras y, por lo tanto, no ejercían funciones dentro de la Iglesia. Con respecto a la cultura, la primacía del carácter religioso-moral, los estudios jurídicos de muchos miembros del clero titulado bajomedieval y, al menos en el siglo XV, la extracción aristocrática de buena parte de los prelados explican los numerosos puntos de contacto, que se manifiestan en los contenidos de bibliotecas monásticas, catedralicias y, sobre todo, episcopales. Es más, los préstamos efectuados por instituciones eclesiásticas a los soberanos y sus familiares, los requisitos introducidos en algunas donaciones de libros de que puedan ser utilizados por los herederos del legatario o por maestros locales y la misma apertura de ciertas bibliotecas conventuales a huéspedes letrados llevan a pensar que no es posible comprender plenamente el

---

[2] Para los problemas que plantean los archivos privados castellanos siguen siendo válidas las consideraciones realizadas por M. C. Quintanilla Raso en "Nobleza y señoríos en el reino de Castilla durante la Baja Edad Media castellana. Aportaciones de la historiografía reciente", *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), 632-633. Los problemas de identificación ya fueron señalados por M. Chevalier en *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, 1976, pp. 30-44 y, más recientemente, junto con los de orden documental y bibliográfico, por I. Beceiro Pita en "Bibliotecas y humanismo en el reino de Castilla: un estado de la cuestión", *Hispania*, vol. L/2, 175 (1990), 827-839.

[3] Sobre este último punto, la síntesis de J. Goñi Gaztambide, "La formación intelectual de los navarros en la Edad Media (1122-1500)", *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, 10 (1975), 143-181, se centra en el estamento clerical.

acceso al libro de los laicos sin tener en cuenta las posibilidades que proporcionaban estos centros[4].

El análisis de las bibliotecas de los no dedicados a la clericatura permite ver una pluralidad de finalidades: los signos distintivos y de cohesión de grupo, los elementos utilitarios de tipo profesional y la divulgación de conocimientos, destinada a un círculo interesado en la lectura a diferentes niveles pero no instruido en esas materias.

El libro en los distintos grupos sociales

a) Los siglos XIII y XIV

Al menos en el área galaico-leonesa, la posesión de libros se atestigua ya desde la Alta Edad Media, a través de donaciones de escritos litúrgicos efectuadas a partir del siglo IX a centros monásticos[5]. Sus protagonistas son, habitualmente, los soberanos, los condes y los familiares de los fundadores de centros religiosos o de los mismos monjes que integraban la comunidad. Se enmarcan dentro del deber que tiene el poder público de proteger a la Iglesia y, en algunos casos, constituyen una transferencia de bienes en el seno familiar.

Hay que esperar, sin embargo, a los años centrales del siglo XIII para que aumenten estas dádivas, se diversifiquen los oferentes y tengan también como beneficiarios a parientes suyos. Así, los testamentos conservados en los fondos de la catedral de León entre 1244 y 1262 registran tres de estos legados para dos sobrinos y un hermano del testador, en los cuales sólo consta la condición clerical de uno de los

---

[4] Resulta muy expresiva la donación que, el 25 de octubre de 1354, realiza Johan Martinez, arcediano de Lorca en la iglesia de Cartagena, a la iglesia de San Martín de Uncastillo, en el obispado de Pamplona, de la cual era racionero. En ella se establece que puedan usar y sacar los volúmenes comprendidos en ella Johan Martínez de Canales, hijo de una sobrina suya, y sus descendientes y el maestro de gramática de Uncastillo y estudiarlos dentro de la iglesia los "rresidentes en cualquiera ciencia" y los predicadores. I. Escagues, "Un reglamento del siglo XIV para el préstamo de libros", *Revista de bibliografía nacional*, 5 (1944), 496-497.

[5] Se encuentra una recopilación de datos para las centurias más tempranas en A. Barcenilla Mena, "Las bibliotecas españolas de la Alta Edad Media" (II), *Perficit*, XX (1996), 3-86, aunque no es muy completa. Ya en el siglo XI, hay que destacar la dotación de bienes y libros al monasterio lucense de Lorenzana, otorgada por su fundador, el conde don Osorio Gutiérrez, en 1069. Real Academia de la Historia. Colección Salazar, B-3, fol. 334 (copia).

donantes[6]. Con toda probabilidad, la constitución de la universidad de Salamanca influye en el género de los ejemplares traspasados, pues dos mandas unen los libros litúrgicos a los jurídicos o los de lógica y gramática. En efecto, en el exiguo conjunto científico que puede formarse de la unión de todas ellas resalta la presencia de los dos derechos –civil y canónico– en los que destacó esta universidad y que se concretan aquí en las *Decretales* y el *Digesto*[7].

De cualquier manera, hay que convenir en que las obras religiosas son las únicas mencionadas en los testamentos e inventarios conocidos que pertenecen a personajes laicos castellanos del siglo XIV. Es muy probable que esta característica esté determinada por el tipo de fuentes: este género constituye el objeto lógico de las mandas a la Iglesia y, en lo que respecta a los *libros de horas*, de las almonedas de bienes[8]. Por otra parte, la producción de don Juan Manuel y las alusiones contenidas en ella hace suponer que ya entonces se habían difundido unas manifestaciones culturales aristocráticas que unían la historia y los tratados de educación y ética política con la literatura de *exempla*.

La existencia de recibos, cartas de venta, escrituras de subastas y gran número de inventario de bienes en los archivos de la Corona de Aragón permiten un conocimiento mucho más temprano y completo de las bibliotecas de los diversos grupos sociales de la población urbana, sobre todo para los territorios catalán y valenciano.

Las primeras referencias halladas son muy escasas y no rebasan, en general, los tres ejemplares por individuo. Corresponden a obras de rezo, que se atestiguan por primera vez en Cataluña hacia 1290, en la venta de

---

[6] J. M. Ruiz Asencio, *Colección documental del archivo de la catedral de León, VIII (1230-1269)*, León, 1993: 1244, septiembre, 12, testamento de don Bartolomé, doc. Nº 2.062, p. 119; 1253, agosto, 2, testamento de Iohán de Valbona, doc. Nº 2.122, p. 207; 1262, marzo, 10, testamento del maestro Rodrigo, canónigo de León y deán de Plasencia, doc. Nº 2.233, p. 389.

[7] Don Bartolomé deja a su sobrino Nicolayo "unos Degretales e un Degiesto e un Ssalterio", además de bienes muebles y raíces y el maestro Rodrigo a su sobrino Iohan Matheos "todos los liuros que yo he de gramática he de lógica, elas decretales, unas vieyas he otras novas, he un responsero bono que he en dos corpos, e un officiero. En cambio, Iohan de Valbona lega a su hermano Martín Domínguez "vn lecho de rropa e vn ofiçiero e vn responsero e dos proseros e vn salterio e veynte maravedís".

[8] Así, doña Leonor González, esposa del caballero don Rui Sosa lega el 6 de agosto de 1334 su breviario a la capilla que mandó hacer en el cementerio de Santiago (fragmentos de este testamento publicados en *Compostelanum*, V (1960), p. 400) y en la almoneda de los bienes de la difunta doña Constanza Cabeza de Vaca, realizada en 1408, se recogen "dos libros pequeños de oraçiones e de oras de Santa Maria". AHN. Osuna. Leg. 1837, Nº 1.

un libro de oraciones que había pertenecido a un notable barcelonés y en otro del mismo tipo, encontrado en el inventario del ciudadano del mismo núcleo, Bernat Dufort[9]. A partir de 1303, los testimonios recogen ya una mayor cantidad de volúmenes y materias. Predomina la temática religiosa pero empieza a extenderse la jurídica y, en menor grado, la médica. En las décadas centrales de la centuria, empieza a desplegarse un variado abanico de materias laicas, en proporción variable según el sector social y la dedicación profesional: los escritos de historia, los tratados de ética política, del cuidado de los caballos y, más raramente, algunos hitos de la cultura histórica y filosófica latina y la materia artúrica son más abundantes en la corte regia y la oligarquía urbana. Por el contrario, los juristas, notarios, médicos y mercaderes están interesados, sobre todo, en tratados relacionados con su dedicación profesional, la gramática, la astrología, el conocimiento geográfico y la medicina[10].

En realidad, esta división no es excluyente, ya que se trata de géneros poseídos por la mayor parte de la colectividad. No obstante, cabe establecer varios niveles según la amplitud de su difusión: indudablemente, el más extendido es el concerniente a la piedad y los escritos morales. Hacia 1350, hay que añadir a los manuscritos de rezo, una importante presencia de la Biblia, glosas y comentarios parciales y totales sobre ella, vidas de santos y tratados de vicios y virtudes. En segundo lugar, y a mucha distancia, hay que situar la medicina y la gramática. La primera tiene un doble carácter vulgarizador o especializado, que se expresa en compendios o *regimientos* de sanidad –como el de Arnau de Vilanova y el atribuido a Hipócrates– y, por otro lado, las famosas obras de Galeno, Abulcasis, Averroes, Avicena, Lanfranco de Milán y otros autores menos destacados del mundo islámico y el Occidente medieval. La segunda cumple el papel de aprendizaje básico de las letras y de la técnica de la redacción, a través

---

[9] C. Batlle, "La casa i els bens de Bernat Dufort, ciutadá de Barcelona, a la fi del segle XIII", *Acta histórica et archaelogica medievalia*, 9 (1988), p. 17.

[10] J. Hernando, *Llibres i lectors a la Barcelona del s. XIV*, Lleida, 1995, vols. I y II; J. M. Madurell Marimón, "Manuscritos trecentistas y cuatrocentistas (Repertorio de notas documentales)", *Hispania Sacra*, IV (1951), 401-464 y V (1952), 165-179; C. Batlle, "Noticies sobre les biblioteques dels ciutadans honrats de Barcelona (segles XIV-XV), *Estudis castellonencs*, 6 (1994-1995), 177-187. La necesidad de sintetizar en el presente estudio lleva como contrapartida el que no se haya puesto énfasis en la cronología de algunas novedades, como el *Romancii de Lançolot* del ciudadano Guillem Llorenç o el *De regimine principum* de Pere de Sant Climent, vinculado a un importante linaje de Lérida y fallecido, como el anterior, en 1303.

de una gran diversidad de textos, entre los que descuella el *Doctrinale puerorum* de Alexander Villadieu y, a finales de la centuria, escritos tardo-romanos y de la retórica y antigüedad latina, como los de Cicerón, Quintiliano y Donato[11].

Resulta sorprendente la cantidad de manuscritos de derecho civil y canónico poseídos o adquiridos por miembros de los más variados oficios. Los motivos de este éxito son muy diversos: la necesidad de conocer ciertos rudimentos jurídicos para poder ejercer adecuadamente la profesión de notario, el interés que tenía para la nobleza y los cargos de la administración del reino la legislación de los distintos territorios de la Corona –y especialmente los *Usatges* y los *Fueros de Aragón*– y las posibilidades de ascenso socio-económico que ofrecían los estudios de leyes para estos propietarios de libros o para sus hijos. En conjunto, remite a la importancia del derecho en la construcción y fortalecimiento del Estado. A este respecto, es sintomático que la presencia de este género sea bastante reducida en la ciudad-Estado de Florencia durante el siglo XV y se limite, en general, a los grandes tratados del derecho civil y canónico[12].

El gusto por la historia es compartido por la realeza, sus oficiales y la oligarquía urbana. Denota una cosmovisión de tinte aristocratizante, que es común a la mayoría de las noblezas de la Europa occidental y, en cambio, está prácticamente ausente de las colecciones de los comerciantes florentinos durante las centurias inmediatamente posteriores, salvo algunos escasísimos ejemplos de la primera época[13]. El caso catalán se enmarca, además, en el desarrollo cultural que tuvo lugar en la corte regia durante los reinados de Pedro el Ceremonioso y su primogénito. El ejemplo del primero de estos reyes contribuyó a difundir la afición por esta materia y ayudó a afirmar la conciencia nacional[14].

En el mismo período, la ciudad de Valencia arroja una mayor polarización entre manuscritos religiosos y de tipo técnico. Quizás la causa de

---

[11] J. Hernando, *Llibres i lectors...*, vol. I, pp. 21-28.

[12] Ch. Bec, *Les livres des florentins (1413-1608)*, Florencia, 1984, pp. 30 y 46.

[13] Véase a este respecto M. Vale, "The Literature of Honour and Virtue", en *War and Chivalry: Warfare and Aristocratic Culture in England, France and Burgundy at the End of the Middle Ages*, Londres, 1981, pp. 14-32 y J.-Ph. Genet, "Essai de bibliométrie médiévale: l'histoire dans les bibliothèques anglaises", *Revue française d'histoire du livre*, 16 (1977), 3-40. El contraste con Florencia puede establecerse a partir de la citada obra de Christian Bec.

[14] C. Batlle, "Noticies sobre les biblioteques...", pp. 184-185.

esta diferencia radique, a la vez, en la clase de fuentes utilizadas, los protocolos notariales, en la ausencia habitual de la corte y en el menor refinamiento y auge de su oligarquía con respecto al conjunto del reino. De cualquier forma, las obras de temática no estrictamente religiosa revelan una cultura fundada en las disciplinas universitarias: la medicina, el derecho, la teología y las materias del trivium y el quadrivium interesan, además de a los profesionales de cada rama, a los mercaderes y artesanos, en razón del carácter instrumental que podían tener para su oficio, sobre todo la gramática, la astronomía y la geometría[15].

El culmen de todas estas bibliotecas es la del rey don Martín el Humano, fallecido en 1410, tanto por el número de ejemplares como por su variedad temática[16]. Constaba de 300 obras, además de los tratados litúrgicos que se recogen en el inventario de las posesiones del monarca dentro del apartado de bienes de la capilla. Estaban redactados estos manuscritos en castellano, latín, catalán y francés. Reunían todas las materias expuestas anteriormente y añade, además, una importante presencia de otras que, en los poseedores precedentes, se comprobaban muy débilmente: aumento de la presencia griega, con la novedad de los escritos de Plutarco, colecciones de poesía, arte militar y tratados del juego de ajedrez. Resulta, por tanto, una suma de la cultura nobiliar con la técnica, destacando en esta última los compendios de geografía, geometría y astrología, sin excluir los habituales tratados jurídicos y médicos. Además, pone de manifiesto una característica de las bibliotecas regias aragonesas que también aparece, parcialmente, en sus equivalentes de Portugal. Se trata de la relativa abundancia de obras en otras lenguas romances distintas a la vernácula. Los motivos básicos se pueden reducir a los lazos de parentesco entre los soberanos hispanos, a su consiguiente educación en una cierta cultura común y a la conciencia de que cada producción nacional descollaba en una determinada materia o en algunos aspectos y orientaciones peculiares dentro de ella. Más

---

[15] M. L. Mandigorra Llavata, "El libro y la lectura en Valencia (1300-1410). Notas para su estudio", *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991), 549-569 y "Usos privados de la escritura en la Baja Edad Media: secuencias espacio-temporales y contextos de uso", en C. Sáez y J. Gómez-Pantoja (eds.), *Las diferentes historias de letrados y analfabetos*, Alcalá de Henares, 1994, pp. 115-125.

[16] J. Massó Torrents, "Inventari dels bens mobles del rey Martí d'Aragó", *Revue hispanique*, 1905, 413-591.

concretamente, los escritos en castellano parecen ser predominantes en el género filosófico-moral y en el de la historia peninsular, mientras que los redactados en francés se enmarcan en la pervivencia de los contactos con la antigua expansión occitana del reino y atienden primordialmente a la poesía.

b) El final del Medievo

Las *élites* peninsulares conocen entonces un período hegemónico, en el que los gustos aristocratizantes toman plena carta de naturaleza entre las oligarquías ciudadanas y la protección a la cultura se concibe como un deber de las ciudades y las cortes regias. En estas últimas, se impone la bibliofilia, de la que participan los magnates, en parte por mimetismo y, en parte, por decidido interés que, en algunas figuras, llega a un protagonismo directo en una producción literaria propia o a realizar y encargar copias y traducciones. En la Casa Real aragonesa, la biblioteca de Alfonso el Magnánimo continúa, en realidad, la práctica que ya se verifica claramente a partir de 1230, con las de Jaime II, Pedro IV, Leonor de Sicilia, Juan I y su esposa Yolanda de Bar, la condesa Juana de Ampurias y la mencionada de Martín el Humano, a la que habría que añadir la del maestre y erudito Juan Fernández de Heredia[17]. En los otros territorios, en cambio, esta clase de referencias constituyen una novedad de esta centuria o, en todo caso, del tránsito con la anterior. Baste recordar, y por ceñirse únicamente a las familias regias, los manuscritos poseídos en Navarra por Carlos III y el príncipe de Viana, los que tuvieron o encargaron en la corte lisboeta Juan I, don Duarte, el regente don Pedro y su hijo, el condestable del mismo nombre que fue elegido como rey de Cataluña en 1464. Con respecto al reino castellano, y dejando aparte las imprecisas alusiones a la mítica biblioteca del marqués de Villena, existen abundantes menciones de la labor de mecenazgo de Juan II y de su interés por encargar y atesorar libros, buena parte de los cuales debieron de pasar a su hija, la reina Isabel[18].

---

[17] Se encuentran numerosas alusiones a esta bibliofilia aristocrática en A. Canellas López, "Bibliotecas medievales hispanas", *Cuadernos de Historia J. Zurita*, 31-32, 259-268. Con todo, las concernientes al reino castellano son insuficientes y es dudoso que las datadas en el siglo XIV puedan identificarse con la existencia de una biblioteca. A mi entender, más bien habría que hablar, a propósito de ellas, de ejemplares aislados.

[18] Para una visión general, aunque poco profunda y pormenorizada, véase M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, 1987, pp. 3-31.

Si se matiza esta imagen global con algunas notas peculiares de los distintos ámbitos podría caracterizarse a la Corona de Aragón, y especialmente a Cataluña y Valencia, por el afianzamiento de la posición preponderante de los ciudadanos honrados y los mercaderes. Y ello favoreció el incremento de las bibliotecas de estos sectores. Hay que destacar aquí la afición por la historia, la poesía –y, dentro de ella, las de la gaya ciencia, de origen provenzal– la materia de Bretaña, algunos escritos del prerenacimiento italiano, es decir, de Dante, Petrarca y Bocaccio, y un mayor peso de la herencia greco-romana, que trae consigo el conocimiento de Tucídides y Terencio. Los de tema religioso aumentan su variedad y tienen como principales aportaciones las monografías dedicadas a un santo, los tratados de vicios y virtudes, los de contemplación mística y afectiva y las vidas de Cristo.

Los manuscritos directamente relacionados con el oficio mercantil son relativamente abundantes: derecho marítimo, tratados de ordenar las armadas y doctrinas "de art de mercaderia". El vínculo con la profesión aparece más difuminado en los libros de viajes, como el concerniente al supuesto reino asiático del Preste Juan.

Al mismo tiempo, comienzan a registrarse en manera apreciable los libros de los menestrales, pero mientras que las bibliotecas de notables y mercaderes combinan el refinamiento cultural con los intereses de grupo y las de los maestros de oficios del "arte" se caracterizan por su profesionalidad, éstas de los menestrales reflejan la devoción del propietario o la causalidad de una herencia y sólo en muy contados casos se recogen un par de libros que puedan conectarse con el oficio del dueño.

En el territorio aragonés propiamente dicho, los escasos ejemplos de colecciones de caballeros también coinciden en la importancia del legado greco-romano o de la cultura italiana. Así ocurre con la biblioteca de don Alfonso de Liñán, perteneciente a la nobleza media y fallecido en 1468. Este señor de Cetina contaba con veintiocho volúmenes aunque varios de ellos estaban repetidos o componían las distintas partes de una misma obra. De ellos, doce estaban adscritos a autores romanos –Cicerón, Séneca, Virgilio, Ovidio y Quinto Curcio– tres a griegos –Platón y Aristóteles– y cuatro a las grandes figuras del siglo XIV italiano, es decir Dante, Petrarca y Bocaccio.

En cuanto a las mujeres poseedoras, su número y cuantía de colecciones medias ofrece una proporción notablemente más baja que la correspondiente a los hombres, a juzgar por las valencianas, que han sido objeto de un tratamiento monográfico. Se observa en ellas una preeminencia de los Evangelios, la literatura devocional y los escritores cristianos bajomedievales ligados a los inicios de la mística afectiva o al tratamiento de los

vicios y virtudes, primordialmente Eximenis y san Buenaventura. No faltan, sin embargo, escritos de lógica, filosofía, autores clásicos y medicina[19].

En conjunto, los libros de esta formación política dejan traslucir un desarrollo de las tendencias que ya se habían apuntado en la centuria precedente y que, como se ha visto, tenían su mejor expresión en la biblioteca de don Martín el Humano. A la vez, se corresponden perfectamente con la posición geográfica, política y económica de la Corona y, especialmente, de Cataluña, en el conjunto europeo de la época: pervivencia de la influencia del *Midi* francés e incremento de los contactos con Italia y con Castilla.

Entre los Avís portugueses de fines del siglo XIV y principios del XV, el predominio de los libros religiosos es, incluso, más acusado. Se enmarca en la imagen de santidad que quiere dar de sí misma esta dinastía surgida de un bastardo, con la finalidad de fortalecer el poder regio[20]. Esta temática está combinada en el fundador de la dinastía con la de la historia y las formas de vida noble y, posteriormente, conforma casi todos los volúmenes del infante don Fernando, reputado como santo, y de la reina doña Leonor, esposa de don João II[21]. En efecto, de los cuarenta y cuatro libros registrados en el testamento del infante solamente se especifica uno de medicina y que, por tanto, se aparta de los géneros litúrgico, místico, filosófico-moral, de vidas de santos y reglas monásticas. Por su parte, las noticias a propósito de doña Leonor se hacen eco de tratados devocionales, petrarquizantes, *autos* religiosos y de su afán por los modelos educativos para las damas, al mandar traducir al portugués la *Cité des Dames* de Christine de Pisan bajo el título de *Espelho de Cristina*.

De todas formas, las peculiaridades más relevantes se advierten en las colecciones, obras originales y encargos de don Duarte, el regente don

---

[19] M. R. Ferrer Gimeno, "Mujeres y libros en Valencia (1416-1474)", *Estudis castellonencs*, 6 (1994-1995), 515-523.

[20] A. A. Nascimento, "As livrarias dos príncipes de Avis", *Biblos*, LXIX (1993), 265-287 e I. Beceiro Pita, "Cultura, ideología y mecanismos de gobierno en la dinastía lusa de los Avis", en prensa en *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 5.

[21] Fernão Lopes, Prólogo a la *Crónica de don Joao I*, Barcelos, 1983, t. II, p. 2; testamento del infante don Fernando, hijo del anterior. Lisboa, 18 de agosto de 1437, publicado en *As gavetas do Tor.e do Tombo*, Lisboa, 1967, vol. VI, gaveta XVI, março 1-2-13, Nº 3905, pp. 186-202; M. Martins, "A Rainha Dona Leonor e os livros", *Brotéria*, LXVII (1958), 249-287.

Pedro y el hijo y homónimo de este último, el condestable, a quien le fue ofrecida la Corona de Cataluña en 1466[22].

Hay que suponer que este atesoramiento de libros y mecenazgo tuvo lugar a los inicios de la centuria a la década de 1460 aunque la mayoría de las relaciones y datos cronísticos se documenten entre 1433 y 1466. Sus elementos básicos son: la mística afectiva, los autores clásicos romanos, la literatura y la historia castellana, los hitos de la cultura cortesana de la época, las crónicas de los Avís y sus antecesores –que la dinastía impulsa directamente, dentro de un proceso ideológico de identificación de sí misma con la trayectoria gloriosa del país– y los libros científicos, que conectan con el inicio de la expansión atlántica, que se estaba dando paralelamente. En segundo lugar, cabe añadir un papel relativamente importante de la materia artúrica que no sólo se atestigua en las bibliotecas de don Duarte y el condestable don Pedro sino también en las abundantes alusiones cronísticas a sus personajes.

En realidad, donde se dan estas características de manera plena es en la biblioteca de don Duarte, que constaba de ochenta y cinco obras, divididas en veinte escritas en latín y sesenta y cinco en lenguas romances. Las primeras se referían primordialmente a tratados litúrgicos y a clásicos latinos, mientras que las segundas añaden a estos temas y autores los elementos básicos de la cultura cortesana, además de materias científicas menos representadas. La presencia del aragonés y el castellano entre estas lenguas romances evoca, al mismo tiempo, los antecedentes familiares del soberano y el afán de los primeros Avís por representar un papel de unión y concordia en el conjunto de la política peninsular. En cambio, los noventa y seis ejemplares que figuran en el inventario de bienes del condestable responden, más bien, a las mismas pautas de los que tuvieron los anteriores mandatarios de la Corona de Aragón. Es probable que don Pedro quisiera marcar conscientemente una línea de continuidad con los Trastámara aragoneses e incorporar parte de sus volúmenes, concibiéndolos como una herencia que pasaba a los distintos titulares, por encima de que existiera entre ellos un parentesco efectivo o espiritual, derivado de la función desempeñada. Así parecen indicarlo

---

[22] *Livro dos conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, Lisboa, Imprensa universitaria, Estampa, 1982, pp. 206-208; *Crónicas de Rui de Pina* (ed. de M. Lopes de Almeida), Oporto, 1977, pp. 753-754; C. Michäelis de Vasconcelos, apéndice a "Condestável D. Pedro de Portugal", en *Tragédia de la insigne reina doña Isabel*, 2ª ed., Coimbra, 1922, pp. 121-144.

la abundancia de títulos en francés y catalán, la escasez de los portugueses, la dedicación de la mayoría de los escritos jurídicos e históricos al conjunto de la Corona o al territorio catalán y, más aún, el que las menciones de pinturas de las armas de Aragón y Sicilia en las portadas o prólogos sean más reiteradas que las de sus equivalentes portugueses.

En el reino castellano es en donde la gran nobleza se afianza de manera más intensa e impone como modelo sus formas de vida. En segundo lugar, se consolida el auge de los juristas, tanto en el poder municipal como en la administración central y en el mismo consejo regio, que da cabida a los doctores más destacados, usualmente miembros de la audiencia.

Los escasos inventarios de letrados que han salido a la luz comparten con sus equivalentes de la Corona de Aragón la primacía de contenidos técnicos. El más ilustrativo es el del doctor toledano Alonso de Cota, ejecutado como judaizante en 1486, ya que recoge los grandes códigos del derecho civil y canónigo, sus principales glosas y comentarios, las leyes globales del reino y los ordenamientos locales[23]. Algo similar debía de ocurrir con los volúmenes en poder de médicos aunque de ellos únicamente se conocen exiguos legados, sin duda muy condicionados por la dedicación del destinatario[24]. El carácter casi exclusivo de estas temáticas, aun más que en el territorio vecino, me induce a plantear si no habría que establecer una distinción a partir de dos clases de poseedores: por una parte, todos aquellos profesionales cuya capacitación se basa, primordialmente, en conocimientos formalizados y transmitidos por escrito; en el otro extremo, se sitúan los que han realizado su aprendizaje mediante la oralidad y la práctica y para un oficio en el que las consideraciones teóricas son enteramente secundarias. Los primeros están representados, sobre todo, por los juristas, notarios y médicos y, como ya se ha visto, utilizan una biblioteca altamente especializada en su materia. En cambio, entre

---

[23] A. J. Battistessa, "La biblioteca de un jurisconsulto toledano del siglo XV", *Revista de la biblioteca, archivo y museo del ayuntamiento de Madrid*, II (1925), 342-351.

[24] Así, Gomes, criado del bachiller en medicina Juan Díaz de Torreblanca, debía de ser también discípulo suyo, pues en su primer testamento, otorgado el 13 de abril de 1498, éste le lega "dos libros escriptos en romançe que son el uno Leon Franco e el otro el Guido 'M. Cabrera Sánchez', Juan Díaz de Torreblanca, un médico olvidado en la Córdoba del siglo XV", *Historia, Instituciones, Documentos*, 23 (1996), p. 116. Deben de identificarse con las versiones castellanas de la *Chirurgia maior* de Lanfranco de Milán y la Cirugía de Guy de Chauliac. G. Beaujouan, "La bibliothèque et l'école médicale du Monastère du Guadalupe à l'aube de la Renaissance", en *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Age*, Ginebra-París, pp. 402, 404, 405 y 409.

los segundos, cuya expresión más clara son los caballeros, se encuentra un número relativamente exiguo de obras conectadas directamente con sus quehaceres, que se acompañan de algunas otras de divulgación científica y, en mayor grado, de las que se corresponden con la imagen modélica de sus propietarios de gobernantes cristianos y refinados.

De cualquier forma, las colecciones de la nobleza castellana de fines de la Edad Media no presentan unas características simples y uniformes. Por tanto, y para su mejor comprensión, resulta conveniente establecer tres períodos, a tenor de la media de ejemplares y de la evolución cultural que se puede deducir de las obras y autores poseídos.

Hay que esperar a la década de 1430 para que las noticias de libros rebasen las mandas testamentarias de uno o varios libros litúrgicos destinados a monasterios y catedrales o la mención aislada de tres ejemplares sobre la Biblia y las historias peninsulares o de un reinado concreto. En efecto, las primeras bibliotecas de cierta entidad pertenecen a señores fallecidos en ese decenio: don Alfonso Tenorio, con veinticuatro ejemplares, y doña Aldonza de Mendoza, que había donado treinta y dos a la abadía de Lupiana. Sus libros se caracterizan por la presencia del legado islámico, el peso de los relatos artúricos y caballerescos y la aparición de las primeras obras de la antigüedad romana. Hay que hacer constar que doña Aldonza es la única dama castellana, y quizás peninsular, en cuya biblioteca predominan los escritos históricos, clásicos y caballerescos sobre los religiosos[25].

En los decenios centrales de la centuria se desarrollan las grandes colecciones. Cuentan entre ciento treinta y más de trescientos libros y fueron propiedad de los condes de Benavente y Haro y del marqués de Santillana. En ellas se conjugan los tratados islámicos y hebraicos de tipo científico –a decir verdad, no muy numerosos–, las obras de los ya citados pre-renacentistas italianos y los primeros ejemplos de la mística afectiva castellana. En cambio, la historia y la filosofía griegas sólo estaba presente en el fondo del célebre marqués y literato[26].

---

[25] Inventario de bienes del adelantado, ya difunto, el 18 de noviembre de 1430, conservado en una copia de 1455 y publicado y analizado por I. Beceiro Pita y A. Franco Silva en "Cultura nobiliar y bibliotecas. Cinco ejemplos, de las postrimerías del siglo XIV a mediados del siglo XVI", *Historia, Instituciones, Documentos*, 12 (1985), 287-350. Donación de diversos objetos, posesiones y libros efectuada por doña Aldonza a Lupiana el 18 de julio de 1435, inmediatamente antes de su muerte. AHN. Osuna. Leg. 1837, Nº 4.

[26] I. Beceiro Pita, "La biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época", *En la España Medieval*, II (1992), 135-147 y "Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530", *Hispania*, 154 (1983), 237-280; M. Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillana*, París, 1905; A. Paz

Los conjuntos de importancia media, pertenecientes a personajes que se extinguen entre 1453 y 1490, siguen las mismas pautas. Se puede situar entre ellos los comprendidos entre una decena y los cuarenta y siete ejemplares pero en ningún caso sobrepasan esta última cantidad. Cronológicamente, sus polos extremos están constituidos por las fechas citadas, con los once volúmenes que había instalado en su cámara el primer conde de Plasencia, don Pedro de Estúñiga y los cuarenta y siete del poeta y corregidor toledano Gómez Manrique[27]. Los puntos intermedios los componen las diez obras del primer conde de Medellín, Rodrigo de Portocarrero, muerto en 1463, las treinta que registra el inventario post-mortem de álvar Pérez de Guzmán, señor de Orgaz, el 27 de febrero de 1483, y las treinta y dos que hasta 1490 estaban en manos de doña Leonor Pimentel, esposa del segundo conde de Plasencia. Destaca en todos ellos la biblioteca de Manrique, por la abundancia de autores latinos y la de doña Leonor, a causa de la primacía casi absoluta del género religioso. Probablemente esta última característica se deba tanto a la importancia de la religiosidad en los modelos ejemplares femeninos como al auge de nuevas formas de devoción en las postrimerías del siglo[28].

Es evidente que la introducción de la imprenta significó fundamentalmente, en sus inicios, un aumento numérico. En efecto, los cambios cualitativos consisten, más bien, en asegurar el auge en torno a 1490 de los tratados anti-judíos y de confesión[29]. Pero el incremento de los

---

y Meliá, "La biblioteca del conde de Haro", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, I (1897), IV (1900), VI (1902), XIX (1908) y XX (1909); J. N. H. Lawrance, "Nueva luz sobre la biblioteca del conde de Haro: Inventario de 1455", *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1 (1984), 1.073-1.011.

[27] La relación de bienes de don Pedro data de 1454, un año después de su muerte. AHN. Osuna. Leg. 215, Nº 101. Con respecto al poeta, véase B. Caunedo del Potro, "Un inventario de bienes de Gómez Manrique", en *Estudios de Historia Medieval en Homenaje a Luis Suárez Fernández*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1991, pp. 95-115. Su vida y trayectoria políticas han sido trazadas por Rosa Mª Montero Tejada en "El pensamiento y la actividad política de Gómez Manrique, corregidor de Toledo", *1490: en el umbral de la modernidad*, Valencia, 1994, t. II, pp. 227- 243.

[28] E. Cabrera Muñoz, "Beatriz Pacheco y los orígenes del condado de Medellín", *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), 550-551; I. Beceiro Pita y A. Franco Silva, "Cultura nobiliar y bibliotecas..."; AHN. Osuna. Leg. 218, Nº 33.

[29] Basta consultar los títulos registrados por K. Haebler en *Bibliografía ibérica del siglo XV*, La Haya-Leipzig, t. I, 1903 y t. II, 1917, para poder advertir que la mayoría de los incunables circulaban anteriormente como manuscritos.

contactos internacionales, el consiguiente recurso progresivo a las importaciones y la instalación de libreros-impresores extranjeros, y luego peninsulares, en los principales núcleos urbanos acarrearon importantes novedades que, en Castilla, se verifican en el primer decenio del siglo XVI pero que en Cataluña y Valencia se apuntan ya desde el de 1480. Sus principales rasgos son el aumento de poseedores y de la cuantía de las grandes colecciones, la diversificación temática, la influencia del humanismo italiano contemporáneo y una mayor presencia de la cultura greco-romana, sobre todo de la helénica, que hasta entonces se había reducido fundamentalmente a las obras de Aristóteles susceptibles de ser consideradas como tratados de ética política.

La mayor abundancia de datos de los territorios mediterráneos de la Corona de Aragón permite atestiguar ese incremento de libros en los sectores no privilegiados, aun cuando, en este primer momento, no se incorporen grupos nuevos a la lectura. Por otra parte, se puede hablar de una cierta ruptura parcial de las anteriores diferencias entre las colecciones de miembros de la oligarquía y oficios especializados, en la medida en que los escritos científicos y los histórico-literarios se difunden de manera más intensa y generalizada, por encima de las respectivas dedicaciones de los dueños de los volúmenes[30].

Pero si la imprenta contribuye a aproximar la producción de áreas geográficas diferentes, el afán de los libreros y editores de asegurarse la clientela potencia las peculiaridades de cada zona. En consecuencia, pervive el éxito que ya habían tenido en la época manuscrita los autores nacionales, como Eiximenis, Ramón Llull y Ausiàs March en Cataluña y Valencia. En particular, Levante une a los escritos autóctonos la recepción de los castellanos y catalanes, sobre todo de los primeros.

En el reino de Castilla, el tránsito entre los siglos XV al XVI está caracterizado por la existencia de varias grandes bibliotecas nobiliarias que abarcan más de doscientos a trescientos ejemplares. Pertenecen a personajes fallecidos entre las décadas de 1500 a 1540, más concretamente el primer duque de Medina-Sidonia, el tercer duque de Béjar y los primeros marqueses de Tarifa y Priego[31]. En consecuencia, al lado de los

---

[30] J. M. Madurell Marimón y J. Rubió Balaguer, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553)*, Barcelona, 1955; L. García Ballester, "Tres bibliotecas médicas en la Valencia del siglo XV", *Asclepio*, XVIII-XIX (1966-67), 383-405; Ph. Berger, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, 1987, t. I, pp. 349-391.

[31] M. A. Ladero Quesada y M. C. Quintanilla Raso, "Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV", en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, París, 1981, pp. 51-59; A. Redondo, "La bibliothèque de don Francisco de Zúñiga y Guzmán Sotomayor,

leiv-motiv de la cultura nobiliar, se abrieron paso los gustos personales. Sin embargo y a pesar de las divergencias, se siguen dando unas características comunes, que también comparten algunos magnates de la corona de Aragón, como el tercer duque de Gandía[32]. Estaban constituidas por la importancia del humanismo, la antigüedad greco-romana, el peso de la cultura italiana de la época –en relación con la política exterior hispánica– y el auge de una espiritualidad más personal y con puntos de contacto con los movimientos de reforma de la Iglesia en los inicios de la Edad Moderna.

El problema de la lectura de estas obras

Desde diversas corrientes y especialidades de la historia del libro y la cultura se han venido señalado reiteradamente las limitaciones de todo el conjunto de fuentes que informan sobre colecciones de volúmenes para conocer el grado de instrucción de sus dueños, ya que en esta época el poseer un libro no implica necesariamente un acto de lectura[33]. En esta línea, para los grupos socio-económicos dominantes se ha aducido con frecuencia la moda o el mimetismo como causa principal de sus adquisiciones de ejemplares.

Sobre este segundo punto, cabe argüir que indudablemente las modas tuvieron un gran peso en la sociedad bajomedieval y renacentista, al igual que en las de épocas posteriores, y que no deben considerarse como un elemento peyorativo sino como un uso estético, íntimamente ligado a los cambios en la mentalidad y a las nuevas aportaciones culturales. De cualquier forma, la relativa abundancia de datos sobre préstamos, encar-

---

troisième duc de Béjar (1500?-1544)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, III (1967), 147-196; M. C. Quintanilla Raso, "La biblioteca del marqués de Priego (1518)", *En la España medieval*, I (1980), 347-383; M. C. álvarez Márquez, "La biblioteca de don Fadrique Enríquez de Ribera, primer marqués de Tarifa (1532)", *Historia, Instituciones, Documentos*, 13 (1987), 1-41.

[32] Este duque contaba con, al menos, 280 ejemplares de obras de religión, filosofía, historia -sobre todo la clásica- política y jurisprudencia, gramáticas, diccionarios y compendios, poesía y teatro y ciencias de la naturaleza; J. L. Pastor Zapata, "La biblioteca de don Juan de Borja, tercer duque de Gandía († 1543)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXI (1992), 275-308.

[33] Véase a este respecto Roger Chartier, "Introducción a una historia de las prácticas de la lectura en la era moderna (siglos XVI-XVIII)", en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1995, pp. 107-121.

gos de copias y traducciones dentro del sector nobiliar indican bien a las claras que la imitación social no es el factor casi único en el interés por el libro de estos sectores sino que, en todo caso, hay que contemplarlo conjuntamente con otros.

Además, el simple planteamiento de la lectura en la Edad Media y los inicios de los Tiempos Modernos ha venido adoleciendo de una visión anacrónica, que extendía implícitamente a ese período el acceso actual a un texto en su totalidad y de manera sosegada e individual. En cierta manera, se daba un valor universal e intemporal a nuestra forma de contacto con las obras de ficción.

Ciertamente, estos análisis esquemáticos han sido, en lo esencial, revisados por la historia de las representaciones culturales, el estudio de la cultura escrita y la sociología de la comunicación. Las aportaciones fundamentales de estas disciplinas, a este respecto, son poner de relieve la importancia de la lectura colectiva y de gabinete entre los siglos XV al XVIII, establecer la distinción entre formas de enfrentarse al texto superficiales, descuidadas, profundas, objetivas y proyectivas y ligar estas últimas a la finalidad que tiene el escrito para el lector.

Así, en lo concerniente al acceso individual al escrito, las bibliotecas de juristas, escribanos, notarios, médicos y todos aquellos que hoy calificaríamos de profesionales liberales tendrían un sentido primordialmente técnico, instrumental y estarían conectadas a un tipo de lectura profunda, objetiva o comprensiva, que exige una total comprensión del texto y un conocimiento específico de su temática. Por el contrario, una serie de obras que poseían, sobre todo, caballeros y miembros de la oligarquía urbana estarían destinadas al entretenimiento y serían objeto de una lectura proyectiva, en la que primaba el entendimiento global del mensaje en detrimento de la aprehensión de los contenidos y que podía llegar a convertirse, por tanto, en descuidada[34].

Esta distinción es, sin duda alguna, operativa. Sin embargo, estimo que no deja de pecar de una cierta rigidez al no combinarse con las prácticas en grupo y con las diferencias inherentes a la misma estructura de ciertos géneros y obras e identificar el concepto de especialización con el actual. Pues, como señala Escarpit, la realidad práctica es más compleja y en ella no se da una correspondencia absoluta entre el carácter documental del texto y su aprehensión objetiva, por una parte, y una

---

[34] M. L. Mandigorra Llavata, "Usos privados de la escritura en la Baja Edad Media...", pp. 62-66.

función discursiva que se recibe proyectivamente. Es más, los tratados de ciencias sociales escapan, por su propia naturaleza, a un papel plenamente informacional y, en consecuencia, codificable[35].

Con respecto a la Baja Edad Media peninsular, contamos con breves pasajes y alusiones a los usos y modos de lectura en algunos autores del siglo XV. Sin embargo, no resultan concluyentes porque ponen en juego diversos criterios y, sin una unificación clara, pecan de un cierto esquematismo proveniente del afán didáctico y, sobre todo para ciertos temas, atienden más a proporcionar pautas normativas que a describir la realidad.

Las consideraciones más extensas están contenidas en los escritos del rey portugués don Duarte[36]. Eleva a primer plano la diferencia entre el contacto sosegado y lento con el texto, parcelado en pequeños fragmentos, a los que se volvería posteriormente para captar contenidos pasados por alto, y la visión rápida y continuada. La primera correspondería a los Evangelios y, en general, a todos los tratados morales y que hoy calificaríamos de científicos o, para expresarlo en palabras del autor, "todollos livros dalg_a sciencia ou enssynança"[37]. En su vertiente ligada al perfeccionamiento del buen cristiano, conecta con la insistencia en una religiosidad más íntima y personal, propia de finales del Medievo y los inicios de los Tiempos Modernos. Por ello se especifica que esa clase de escritos deben ser objeto de una lectura individual. Lo mismo se propugnaba para profundizar en contenidos específicos de una profesión, a juzgar por la carta con la que Enrique de Villena encomienda su *Arte cisoria* a Sancho de Jarava[38].

Más arduo es tratar de interpretar a qué corresponde el segundo tipo de lectura. El monarca lusitano lo identifica con el libro de historias, de relatos, utilizado para entretenimiento y que no exige un ejercicio intelectual[39]. Ahora bien, en la práctica, y como luego se verá, es muy difícil

---

[35] R. Escarpit, *Escritura y comunicación*, Madrid, 1975, pp. 56-83.

[36] Fundamentalmente en *Leal conselheiro* (ed. de João Morais Barbosa), Lisboa, 1983, pp. 24-27 y 404-407 y *Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela* (ed. de Joseph M. Piel), pp. 3 y 119-121.

[37] *Livro da ensinança...*, p. 3.

[38] "Leede-o para vós principalmente...", *Leal Conselheiro*, p. 405. "Os plazca leerlo en secreto, así como va con esta carta, y leedlo despacio, estudiosa y atentamente...", Enrique de Villena, *Arte cisoria*, presentación y actualización del texto de José-Luis Martín, Salamanca, 1997, p. 91.

[39] ... "que para despender tempo ou se desenfadar, como livro de histórias, em que o entendimento pouco trabalha por o entender ou se lembrar", *Leal Conselheiro*, p. 25.

encontrar una obra medieval que sólo tenga estas características. Por tanto, esa referencia al entretenimiento podría aplicarse, más bien, a la visión global que se tenía de una obra con respecto a otra o a algunas narraciones insertadas en ella. Y, a pesar de las apariencias, no parece que puedan incluirse enteramente en este apartado los escritos propiamente históricos. Más bien, se situarían en un plano intermedio: sus aspectos narrativos explican la continua y ambigua equiparación entre crónicas y *libros historiales*. Por otra parte, la valoración de los argumentos presentados por Tito Livio en sus *Décadas* y ciertas alusiones a "livros de storias e enssynanças de feitos de guerra" y a las mismas crónicas aproximan estos textos, dentro del círculo caballeresco, a los escritos religiosos y profesionales[40].

De cualquier forma, hay que insistir en que esos testimonios que otorgan la primacía a la lectura profunda, a la calidad sobre la cantidad, nos hablan únicamente de una aspiración ideal e, incluso, cabe preguntarse si el énfasis puesto en ella no se debía a su escasa presencia cotidiana. Por tanto, únicamente puede apuntarse que el acercamiento al libro se modificaría dependiendo de la extracción social del receptor, de la finalidad que tenían determinados escritos dentro de las mentalidades colectivas, de la estructura formal y el contenido de ciertos tratados y, finalmente, de su mayor o menor valor instrumental. Y, con toda probabilidad, dada la multiplicidad de géneros que encierran buena parte de las obras medievales, se pasaría de un tipo a otro de lectura de acuerdo con los diferentes pasajes.

En apoyo de esta última hipótesis vale la pena detenerse brevemente en la literatura devocional y en los tratados técnicos que son los que, aparentemente, encajan menos en ella. Se ha puesto de relieve cómo el auge de la primera en la Baja Edad Media puede ser explicado, entre otras causas, porque ofrece una vía de conciliación espiritual ante las críticas realizadas por la Iglesia a las actividades de la mayoría de los oficios y, al mismo tiempo, porque constituyó una de las bases de la literatura de entretenimiento. Con todo, en las obras más directamente litúrgicas, conecta con unas prácticas que podían ejercerse de forma ritual y estereo-

---

[40] En el prólogo del compendio de las *Décadas*, realizado o mandado hacer por el segundo conde de Benavente en 1439, se expone cómo el magnate vio "el grand volumen de razones en estos libros contenidas se trabajo e aplico a las acopillar e poner, non amenguando la sentencia e realidat dellas..."; M. Schiff, *La bibliothèque du marquis...*, p. 99. La cita del texto procede de don Duarte, *Livro da ensinança...*, pp. 119 y 121.

tipada. Aquí, el contacto con el libro puede ser superficial y descuidado y no exige un nivel elevado de conocimiento de los signos gráficos sino el simple deletreo, que se expresa iconográficamente en algunos cuadros a través de las santas y vírgenes que siguen con el dedo las letras de misales y salterios. El sentido adicional de aprendizaje de las primeras letras acentúa su carácter discursivo.

En cuanto a los tratados de carácter técnico, parecen resultar los más indicados para una aprehensión objetiva. Sin embargo, la inserción de consideraciones filosófico-morales y de "exempla" en algunos de ellos hacen pensar que, en su recepción, pudo darse un doble acercamiento, sobre todo en los destinados a la divulgación de conocimientos generales o de una determinada materia.

¿Lectura individual o colectiva? La gran difusión que alcanzó la segunda en este período y los inicios de los Tiempos Modernos ya se ha puesto de manifiesto para el conjunto de la Europa occidental. Desde luego, los motivos primarios fueron muy diversos en uno y otro extremo de la escala social: si entre algunos artesanos no cualificados y los campesinos responde a la ausencia de alfabetización de la asamblea de receptores del mensaje, entre las *élites* refuerza una solidaridad de intercambio de debates y argumentos[41]. Pero, en cualquier caso, se apoya siempre en un aspecto teatralizado y en unos comentarios de acuerdo con los intereses del grupo, que ayudan a captar el interés del oyente y le sirven de estímulo.

Los testimonios de la Península Ibérica hacen pensar en una combinación de las dos formas, al menos para algunos temas y sectores. Incluso en el escrito bíblico o moral, el consejo de recurrir a alguien reputado por sus virtudes y sabiduría para que aclare los pasajes o conceptos no entendidos introduce un elemento plural, como también la importancia dada a estos libros en la educación del individuo durante sus primeros años. Con respecto a los históricos, al lado del conocimiento individual hay que colocar las conocidas recomendaciones de Alfonso el Sabio de que se lean en las comidas conjuntas de caballeros, al igual que los cantares de gesta[42]. Dentro de los mismos círculos cortesanos, la poesía y los juegos retóricos se conocían por vía auditiva pero también hubo un acercamiento

---

[41] R. Chartier, "Ocio y sociabilidad: la lectura en voz alta en la Europa moderna", en *El mundo como representación...*, pp. 121-145.

[42] *Las siete partidas*, segunda partida, título XXI, ley XX, Madrid, 1807, t. II, p. 217.

visual, a través del libro, al menos en sus figuras más destacadas[43]. Ni siquiera cabe descartar una transmisión oral de obras especializadas, que realizaría por apartados el maestro técnico ante una necesidad práctica, ya que el término que se emplea para difundirlas, el de publicar, indica casi exclusivamente esta vía, al menos hasta la década de 1470, como se deduce de la predicación del compendio de la doctrina cristiana en los ámbitos parroquiales castellanos[44].

De todas formas, para comprender el problema analizado aquí en toda su amplitud, estimo necesario introducir otros dos factores que, a mi entender, no han sido suficientemente valorados por los especialistas de la historia cultural: la importancia de la función de consulta y la extensión del carácter de libro-herramienta a todos los sectores, teniendo en cuenta sus matices específicos de acuerdo con las diferencias sociales y ocupacionales.

b) La función de consulta

Se pueden adscribir a ella la mayoría de los libros que se registran en los inventarios, ventas y almonedas. Está presente tanto en el uso de as obras especializadas como en los compendios generales del saber o los escritos que proponen modelos de conducta. Sus exponentes respectivos serían los formularios y volúmenes teóricos, encontrados frecuentemente entre los bienes de los profesionales correspondientes, las elaboraciones enciclopédicas y rudimentos de alguna ciencia, poseídas por miembros de

---

[43] Fernán Pérez de Guzmán detalla en sus *Generaciones y semblanzas* que Juan II... "eya muy bien; plazianle muchos libros e estorias, oya muy de grado los dizires rimados, e conoçia los viçios dellos, auia grant plazer en oyr palabras alegres e bien apuntadas, e aun el mesmo las sabia bien dizir..." (ed. de J. Domínguez Bordona, Madrid, 1979, p. 118). Pero el retrato cronístico introduce una variante significativa: "dábase mucho á leer libros de Filósofos e Poetas" ("Crónica del rey don Juan el segundo", *Crónicas de los reyes de Castilla*, Madrid, 1953, BAE, t. II, pp. 692-693).

[44] Así lo utiliza Enrique de Villena en su carta al maestro cortador de alimentos Sancho de Jarava, que estaba al servicio de Juan II de Castilla: "Y antes de publicarlo o de darlo a conocer, plázcaos mostrarlo a maestro Alfonso de Cuenca, que al presente sigue en la corte, sirviendo al señor rey, y pedidle que lo vea y revise con lectura reposada. Y si, después de verlo, aconsejare que lo publiquéis, hacedlo...", *Arte cisoria*, p. 92. Para el cotejo con lo dispuesto para las parroquias castellanas véase I. Beceiro Pita, "La función de la lectura en el ámbito parroquial de la Corona de Castilla a través de los sínodos bajomedievales", en *Las diferentes historias de letrados...*, pp. 115-125.

la nobleza y la oligarquía urbana y los géneros de "espejo de príncipes" y ética política.

En el primer caso es donde más claramente aparece esta utilidad. Presupone el cotejo de fórmulas o el repaso de datos ya conocidos y, en consecuencia, la lectura parcial y minuciosa de un fragmento de un texto. Probablemente, en algunas ocasiones, éste había sido conocido previamente por el mismo individuo en su totalidad, de acuerdo con una finalidad de aprendizaje. De cualquier forma, está ligado siempre a los que en la actualidad calificaríamos de expertos, independientemente de que hayan alcanzado esta condición por el estudio o la actividad práctica. En este sentido, hay que pensar no sólo en artesanos, mercaderes, escribanos, juristas, médicos y otras profesiones afines, sino también en los caballeros, a quienes estaban dirigidos diversos manuales sobre la caza y el cuidado del caballo.

En el segundo tipo se dan ciertos matices diferenciales. Derivan del objetivo buscado en estos tratados, que es la difusión de unos conocimientos básicos entre los profanos. Por la misma disposición en apartados diferenciados, se puede aventurar que el lector u oyente sólo conoció una parte de ellos, sobre todo en los dedicados a las "recebtas" médicas. Estaba mucho menos difundida que la anterior, ya que, como se ha apuntado, se circunscribía a la corte, la cancillería y las *élites*, salvo en lo concerniente a la medicina y, quizás, a la vertiente religiosa.

La conciencia de la necesidad de atender a la vez a la consulta del especialista y de acercar algunos temas al no instruido en ellos está bien presente en la plena y baja Edad Media. No se puede explicar de otra manera la abundancia de "sumas", "glosas", "postillas", "dichos", "flores" y "margaritas", que se elaboran especialmente a partir del siglo XIII. En su mayoría, abarcan asuntos teológicos, pastorales, filosófico-morales, bíblicos, vidas de santos, biografías y problemas jurídicos. Algunos de estos géneros parecen estar reservados, en principio, a cuestiones de teología, apologética y filosofía para uso de los eclesiásticos y en la baja Edad Media se abren a los laicos y a su cultura, incluyendo, entre otras cuestiones, técnicas notariales y relatos históricos. Así ocurre con los compendios más amplios y profundos de las "sumas" y, quizás, con las glosas, en las cuales el primitivo comentario pasa a tomar, a veces, en el proto-humanismo, una estructura autónoma de larga disgresión en torno al pensamiento de un autor. En cambio, los géneros restantes debieron de ser, desde su inicio, comunes a clérigos y laicos e incluso tal vez los dos últimos más dirigidos a los seglares. Sus características diferenciales son relativamente claras: los "dichos" y "postillas" hacen referencia respectivamente a extractos sentenciosos, vinculados a la literatura gnómica del

siglo XIII y a clases de glosas más tardías o apostillas a la Biblia. Por su parte, las "flores" y "margaritas" constituyen antologías religiosas, jurídicas y biográficas y cubren, por tanto, un abanico temático mucho más amplio.

Realmente, resulta mucho más difícil de captar esta función de cotejo en las narraciones ejemplares ya que, al contrario de lo que ocurre en los casos anteriores, no se encuentran indicios de ello. únicamente cabe apuntar, en apoyo de esta hipótesis, que el carácter ejemplarizante podía encontrarse en muchos tratados que no habían sido creados para esta finalidad, sobre todo en los valores nobiliarios. Y algunos, como los escritos históricos, encerraban para los oyentes o lectores múltiples y diversos focos de interés, que posibilitaban lecturas parciales de acuerdo con cada uno de ellos. Por otro lado, las obras que versaban sobre el comportamiento que debían adoptar los señores o, en general, todo cristiano abordaban una gama tan amplia que, muy verosímilmente, fueron considerados como un conjunto armónico pero en el cual cada elemento tenía su propia autonomía. La evocación de los consejos dietéticos y de higiene contenidos en el *Poridad de poridades* ilustra y apoya, a mi entender, este argumento.

c) El libro-herramienta

Esta caracterización está íntimamente ligada al valor de consulta, que deriva de ella. Baste resaltar, por consiguiente, su predominio absoluto en las bibliotecas bajomedievales y en todos los grupos de poseedores.

En efecto, se encuentran muy pocas obras registradas en las fuentes documentales que puedan ser estimadas en su totalidad como literatura de ficción. En el ámbito peninsular sólo se hallan dos géneros de esta clase: el ciclo artúrico y la poesía.

Resulta sorprendente la relativa escasez de los libros adscritos al primero, que contrasta con una cierta penetración de antropónimos de esta procedencia. Quizás influyera la postura hostil del clero erudito, que ataca esta literatura por su carácter frívolo e inútil[45]. También, y en conexión con ello, es posible que existiera un cierto consenso social que indujera a dejar de lado su registro documental, por estimarlos poco serios

---

[45] Isabel Beceiro Pita, "Modas estéticas y relaciones exteriores: la difusión de los mitos artúricos en la Corona de Castilla (s. XIII-comienzos s. XVI)", *En la España medieval*, 16 (1993), 135-169.

y, por lo tanto, impropios de su poseedor. De todas formas, no hay que descartar que buena parte de sus receptores asociaran estas obras a los "Espejos" de caballería. La refundición en prosa de la *Vulgata* y, más concretamente, la *Demanda del Santo Grial*, pudo ser vista, además, como una conjunción de las corrientes mística y caballeresca.

Mientras que los libros artúricos estaban en manos de caballeros y miembros de la oligarquía urbana, la poesía quedaba restringida a los círculos cortesanos. Los cancioneros poseídos por los nobles castellanos conectan con las justas poéticas organizadas en la corte de Juan II de Castilla. Reflejan parcialmente la satisfacción de ese círculo por su propio refinamiento, como lo indica el que gran parte de los ejemplares recogidos en los inventarios procedieran de una ofrenda dedicada del autor o recopilador. Se enmarca, igualmente, en la reivindicación que hace de la poesía el proto-humanismo italiano, apoyándose en los clásicos. Encierra un significado parcialmente distinto al actual, en la medida en que, según Bocaccio, consiste en el arte de expresarse exquisitamente[46]. Se diferencia de la retórica en que se ocupa de la ficción y ésta no debe ser desechada como un pasatiempo inútil puesto que constituye un solaz elevado y un saludable ejercicio mental.

Cabe preguntarse, de todas formas, si los inventarios no se ocupan preferentemente de los volúmenes considerados de utilidad para el propietario y su familia o del bloque principal de asientos y si algunas subastas no eran realizadas en función de un comprador ya prefijado. De ser así, la lectura de entretenimiento estaría mucho más extendida de lo que se consigna en estas fuentes. Apoya esta hipótesis diversas alusiones a libros conocidos por algunos personajes, sobre los cuales no se conservan documentos adicionales o la existencia de ejemplares dedicados y no recogidos posteriormente entre los bienes de su poseedor.

Sin embargo, considero que los interrogantes anteriores no invalidan la hipótesis global planteada aquí de que las dudas arrojadas sobre las lecturas efectivas de los grupos privilegiados hispánicos y, por lo tanto, sobre su grado real de cultura, carecen de sentido, al menos tal y como se han planteado de manera habitual. En el fondo, subyace en ellas una visión anacrónica que no tiene en cuenta suficientemente ni los tipos de lectura ni su finalidad y modalidades ni los géneros de la producción libraria bajomedieval.

---

[46] Giovanni Boccaccio, *Genealogía de los dioses paganos* (ed. de Mª Consuelo álvarez y Rosa Mª Iglesias), Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 816-818 y 822-828.

LAS ARTES DEL CLAUSTRO

NORA M. GOMEZ
(Universidad de Buenos Aires)

I

La producción del libro en la Alta Edad Media estuvo radicada, fundamentalmente, en el monasterio. Su ejecución demandó la tarea del monje amanuense y también del iluminador, conjugados a veces en la misma persona.

San Jerónimo, san Efrén, Casiodoro recomendaban a los monjes la copia de manuscritos como una de las actividades de la vida monacal. La regla de san Benito aconsejaba la práctica caligráfica y la transcripción de textos. Desde sus sedes episcopales san Hilario, san Columbano, san Cesáreo contribuyeron personalmente en esta tarea. Monjas y laicos colaboraron asiduamente con los monjes, cuyo objetivo fundamental era proveer libros litúrgicos para las celebraciones, comentarios de la Biblia y sentencias de los Padres, para la lectura y meditación de los habitantes del monasterio.

Obispos y concilios prescribieron el estudio y la práctica de las bellas artes en el seno monacal; en consecuencia, los monjes solían ser escribas y miniaturistas al mismo tiempo. Debido a las dificultades inherentes al copiado, a las condiciones físicas y climatológicas, el trabajo solía hacerse en equipo bajo la dirección del abad, prior o bibliotecario: la preparación del pergamino, las tintas, la copia, la corrección, la ornamentación. Es decir que en el monasterio se hace toda la cadena de producción. Al monje se le delega la responsabilidad de transcribir la palabra de Dios, de los Padres, pero como la Edad Media no pudo sustraerse a la atracción por la

Temas medievales, 8 (1998), 33-41.

Antigüedad, también copiaron poesía e historia latina y tratados de artes liberales.

En el microcosmos monacal había una dependencia especial para la realización de esta magna tarea: el *scriptorium*. En los alejados y severos monasterios irlandeses, éste se encontraba en el entrepiso superior de la pequeña celda del monje; pese a la escasez de espacio, de materiales y amanuenses, produjeron a partir de la segunda mitad del siglo VII, manuscritos de gran envergadura artística: los evangeliarios de Durrow, Kells, Armagh.

En época carolingia, los viejos monasterios del siglo VIII tuvieron que adoptar nuevos partidos arquitectónicos, debido a la gran cantidad de funciones que Carlomagno les asignara: centros de aprovisionamiento agrícola, sede de la retaguardia del ejército, hospedaje de la corte, cancillería y centro de actividades artísticas, tanto en el desarrollo de la arquitectura como en la copia e iluminación de libros. Paralelamente a estos *scriptoria* monásticos, desarrollaron su actividad los talleres de la corte imperial y los de las sedes episcopales de Orléans, Laon, Reims, Colonia y Maguncia. Nos referiremos sólo a los primeros porque "la *Renovatio* carolingia se desarrolló sobre todo en los centros monásticos, en función de las personalidades de los abades y letrados"[1].

Las Biblias, evangeliarios, sacramentarios, textos litúrgicos o de autores clásicos producidos en St. Benoît de Fleury, St. Martín de Tours, Reichenau, San Gall, San Marcial de Limoges, engrosaron las propias bibliotecas monacales y cumplieron con los encargos del emperador y sus sucesores.

En el excepcional plano de San Gall (830), el *scriptorium* se halla contiguo al transepto de la iglesia abacial, frente a la casa del abad; era prácticamente un santuario de trabajo, sólo podían entrar en él los copistas, el abad, el bibliotecario. Muchos monjes entendieron y aceptaron esta ardua tarea como una penitencia para redimir sus faltas; a veces, la recompensa era una visión celestial.

La biblioteca se hallaba en la planta alta del taller: "...habitación no muy grande, pues las bibliotecas medievales, solían tener algunas docenas, todo lo más algunos centenares de manuscritos, aparte de los necesarios libros de culto"[2]. En monasterios posteriores este repositorio

---

[1] Monique Peyrafort, "Les scriptoria ecclésiastiques dans le monde occidental du V au XII siècle", en Jean Glenisson (ed.), *Le livre au Moyeu Age*, Turnhout, Brepols, 1988, p. 46.

[2] Kennet John Conant, *Arquitectura carolingia y románica*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 59.

no logró imponerse en ese mismo lugar; se lo instaló junto al claustro, debajo de los dormitorios. "En el caso de San Gall su ubicación frente a la casa del abad pudo estar determinada por el deseo del mismo de tener siempre a vista estos objetos de valor, y para enseñarlos a los visitantes distinguidos como auténticos tesoros del monasterio"[3].

En el período siguiente, entre los años 950-1050, los *scriptoria* de las grandes abadías otonianas produjeron los más suntuosos códices para los emperadores y su familia. Reichenau, San Emmeram, Echternach dejaron inaugurado uno de los períodos más brillantes de la iluminación occidental[4]. A partir de 1028, la presencia del abad Humbert en la abadía de Echternach, inaugura su etapa más floreciente: el *scriptorium* contó con una gran organización y eficiencia, trabajó para su propio abastecimiento, para los encargos imperiales y obispales. En época de Enrique III llegó a ser uno de los centros dominantes de producción: destacamos las suntuosas representaciones historiadas del Nuevo Testamento del *codex* de Bremen y de Nuremberg.

A mediados del siglo X, en el norte de España, se inicia una nueva fase artística. La circunstancia histórica de la Reconquista y el impulso dado por Alfonso III se hacen sentir en el campo artístico: los grandes monasterios de San Miguel de Escalada, San Millán de la Cogolla, Valeránica, Távara. Datan de esta época y producidos en estos *scriptoria* una veintena de manuscritos que ilustraron el *Comentario al Apocalipsis* del Beato de Liébana. El alto contenido simbólico de la iconografía, el particular uso del color, hacen de ellos obras excepcionales.

En la Galia occidental, las invasiones normandas habían interrumpido la actividad de los *scriptoria* monásticos, "... pero las reformas emprendidas a partir del siglo X en Cluny y en Lorena, enfatizaron el gusto por los estudios y la liturgia en las abadías"[5]. En el plano reconstruido de la abadía de Cluny II (970-1040), la sede del escritorio y la biblioteca estaba en la crujía septentrional del claustro, es decir, contiguo a la iglesia principal. "Su biblioteca contenía un número relativamente elevado de volúmenes, quinientos setenta a fines del siglo XI"[6]. La notable influencia

---

[3] Wolfgang Braunfelds, *Arquitectura monástica en Occidente*, Barcelona, Barral, 1975, p. 66.

[4] Florentine Mütheric y Francis Wornald, "L´art ottoniern", en Louis Grodecki (ed.), *Le siècle de l´an mil*, París, Gallimard, 1973, p. 87.

[5] Peyrafort, *op. cit*, p. 48.

[6] Conant, *op. cit*, p. 162.

arquitectónica de la casa matriz sobre las abadías filiales, nos hace inducir que se siguió otorgando un lugar de privilegio al taller de producción, en el marco de la arquitectura románica. Fécamps, Jumièges, St. Benigne de Dijon aportaron considerables ejemplares iluminados.

La reforma del Císter, apoyándose en su ideal de pobreza y huida del mundo, dio lugar a unas normas muy severas contra todo tipo de lujo, tanto en la construcción arquitectónica como en la expresión escultórica. En 1124 se decidió omitir la ilustración de manuscritos. En 1134 se prohibió a abades, monjes y novicios copiar libros, a estos últimos no se impartía enseñanza; a los hermanos legos se les prohibió leer libros u hojear los textos. "San Bernardo condenó la participación temporal en cualquier tipo de arte, puesto que el espíritu que a través de ella tendía hacia Dios, se convertía en un lujo"[7]. Estas disposiciones se mantuvieron hasta mitad del siglo XII: la muerte del santo marcó el paulatino alejamiento de las mencionadas prohibiciones.

El plano ideal del monasterio cisterciense dispone que el *scriptorium* se ubique al lado del transepto oriental de la iglesia abacial, contiguo a la sala capitular. En el lado norte del claustro se ubicaba un banco para que los monjes leyeran al aire libre, cerca de la biblioteca. Este patrón arquitectónico traspasa las fronteras de Francia y sirvió de modelo para monasterios en Alemania, Inglaterra, Italia y España.

Se ha afirmado que, en gran parte de la Edad Media y hasta el siglo XII, "...la historia de la cultura occidental es indisociable a la de los *scriptoria*"[8]. El resurgimiento urbano, la transferencia de la actividad intelectual y artística a las ciudades implicaron el ocaso de las abadías como centros de producción. La evolución de los gustos de la nobleza, la creciente clase burguesa, el surgimiento de las universidades hicieron que la producción monacal del libro fuera insuficiente; esto dio lugar a la organización de talleres laicos y a la secularización del oficio del amanuense e iluminador. La vieja orden benedictina se enclaustra en sus monasterios y son los hermanos de las Ordenes mendicantes quienes asumen la responsabilidad de la transmisión de la palabra de Dios desde la oralidad de la prédica. Declina definitivamente la hegemonía de los escritorios y bibliotecas monásticas.

---

[7] Braunfelds, *op. cit*, p. 128

[8] Jean François Genest, "Types des livres et de lecteurs en Occident", en Glenisson (ed.), *op. cit*,, p. 96.

II

Hasta el siglo XII, las bibliotecas y *scriptoria* ocuparon un lugar privilegiado en la zona claustral del monasterio; la iglesia principal y la casa del abad custodiaban estos reservorios. La arquitectura monumental románica albergó los libros iluminados, instrumentos de saber y poder, de transmisión cultural, de medio de expresión artística.

Hugo de San Víctor justifica su clasificación de las "artes", aludiendo a la caída del hombre: éste había pecado con su inteligencia, con su palabra y su carne. La Providencia proveyó el remedio con las grandes artes: la *ciencia* le permitiría curar e iluminar el intelecto; la *moral*, la iniquidad; la *lógica* remediaría las dificultades de expresión; las *artes mecánicas* mejorarían las condiciones de la vida humana. "El origen de todas estas artes es la necesidad. Su finalidad suprema es restablecer la integridad de nuestra naturaleza y restaurar en nosotros la imagen de Dios"[9]. Entre las siete artes mecánicas se encuentra la arquitectura (*armatura*) y de ella dependen las artes menores: escultura, pintura, carpintería. Este lugar preeminente que ocupa la arquitectura medieval nos ha llevado a seleccionar dos miniaturas que reproducen las formas arquitectónicas de la biblioteca y el *scriptorium* monacales.

El primer ejemplo (Fig. 1) fue tomado de un manuscrito del *Comentario al Apocalipsis*, realizado en el monasterio de Távara, al sur del reino de León hacia el 970[10]. La imagen corresponde al colofón del manuscrito, donde también figura la fecha de la obra y el nombre de los artistas: Emeterius y sus colaboradores Senior y Ende; estos nombres también aparecen en el *Apocalipsis* de Gerona. Similitudes iconográficas, el trabajo ornamental, la utilización de oro y plata, la representación de arquitecturas, nos hacen pensar que ambos libros fueron iluminados en el monasterio de Távara, uno de los *scriptoria* más importantes de España de la segunda mitad del siglo X[11]. Domina la composición la torre de defensa del monasterio. Estas torres se usaron como atalaya o refugio, tenían varios pisos, tal como las torres militares y los alminares magrebinos. La arquitectura carolingia había adoptado las torres defensivas de las murallas tardo-romanas o bizantinas, para integrarlas a las fachadas

---

[9] Edgar de Bruyne, *Estudios de Estética Medieval*, Madrid, Gredos, 1959, tomo II, p. 395.

[10] En el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

[11] Francis Wormald, "L´Espagne du Nord", en Grodecki (ed.), *op. cit.*, p. 217

de sus iglesias. Los campaniles lombardos del siglo IX se conocían en España y se reprodujeron hasta en sus más mínimos detalles[12]. Estas tres vías de influencia arquitectónica –la musulmana del sur, la carolingia del norte, la lombarda de Italia– hacen que el paisaje monacal arquitectónico español se pueble de torres-campanarios.

En nuestra imagen, el piso superior de la torre está circunvalado por un balcón abalaustrado y las torrecillas albergan campanas. Se reproduce el revestimiento con azulejos de distintos colores, factor de articulación muraria de innegable raigambre árabe; de igual tradición son las perforaciones murarias inscriptas en arco de herradura. A modo de corte transversal podemos ver lo que ocurre dentro: dos personajes ascienden a los pisos superiores por escalas de mano, la tercera figura tañe la campana. La planta baja reproduce un laberinto rebatido: clara alusión a que allí estaba la biblioteca del monasterio. Adosado a la torre, se representa el *scriptorium*, en dos niveles: en el superior quedan plasmadas en el pergamino las figuras del copista y el iluminador, a modo de rúbrica autoral. Otro ayudante, sentado en un escabel, corta el pergamino con grandes tijeras.

La otra miniatura seleccionada corresponde al colofón del *Evangeliario* de Bremen, del primer tercio del siglo XI (Fig. 2). Este *codex* contiene ciclos iluminados del Nuevo Testamento y fue ejecutado por encargo de Enrique III y su madre. El mismo ejecutante del códice lega a la historia el retrato de sus compañeros de trabajo y, en definitiva, el suyo propio. Si bien no podemos hablar de retrato individualizado –porque la representación responde a rasgos estereotipados– la intencionalidad es clara y efectiva.

Como observáramos anteriormente en los planos ideales de los monasterios benedictinos, el *scriptorium* estaba adosado a la iglesia principal, de cara al claustro. Así fue representado en esta imagen. En un primer plano, el amanuense y el iluminador, monje uno, laico el otro. No puede resultarnos extraña la segunda presencia; muchos iluminadores –insulares algunos, italianos y bizantinos, otros– ofrecían sus servicios en distintas abadías occidentales. Taburete y atril son el mobiliario básico. La postura del cuerpo traduce el cansancio de la ardua tarea.

En segundo plano, la arquería del claustro da la referencia espacial; detrás, la nave longitudinal de la iglesia. La composición está enmarcada

---

[12] Bernard Bevan, *Historia de la Arquitectura española*, Barcelona, Juventud, 1970, p. 92.

por los ejes verticales de las torres de fachada y las del transepto que, en época románica, han ganado en altura y articulación muraria. El eje axial lo determina la torre de crucero, que acusa la yuxtaposición volumétrica ascendente del exterior del edificio. La inscripción superior señala el lugar de producción del códice: *Efternaca*.

Si bien la representación arquitectónica ocupa gran parte de la miniatura, el elemento humano está jerarquizado por tamaño y ubicación en un primer plano. Se enfatiza la actividad caligráfica y artística, es decir, las artes del claustro. La ejecución arquitectónica estaba en manos de maestros de la piedra, trabajadores de *status* social más bajo, contratados por el abad, que permanecieron en el anonimato. Contrariamente, la representación de escribas e iluminadores en los ejemplos que nos ocupan y la inscripción de sus nombres destruyen el viejo mito del anonimato del artista medieval.

Tomemos como punto de referencia el retrato de autor de la iconografía tardo-romana pagana que, a partir del siglo VI, fuera adoptada por la cristiana. La representación del autor se hallaba en el frontispicio del códice, en actitud mayestática imperial, dictando al copista y jerarquizado por la estructura arquitectónica del ábside. Se trataba de autores paganos como Virgilio, Terencio, Horacio, o cristianos tales como san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio[13].

Los retratos de artista del *Evangeliario* de Bremen y del *Comentario al Apocalipsis* de Távara se hallan representados en el colofón del manuscrito, realizando su agobiante y honrosa tarea, en un espacio arquitectónico real, en su interioridad y particularidad morfológica. El arquitecto medieval como émulo de Dios imponía formas matemáticas y proporciones racionales a la materia informe; el copista monacal hacía lo propio al transcribir los textos sagrados, porque "las tablas de la Ley estaban escritas por el dedo de Dios"[14].

Las dos imágenes presentadas carecen de contenido simbólico, no son analógicas, no declaman intencionalidad persuasiva ni didáctica; son imágenes testimoniales que rubrican artísticamente el quién y el dónde se gestaron los manuscritos medievales de la Alta Edad Media occidental.

---

[13] André Grabar, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, Alianza, 1985.

[14] Exodo 31,18.

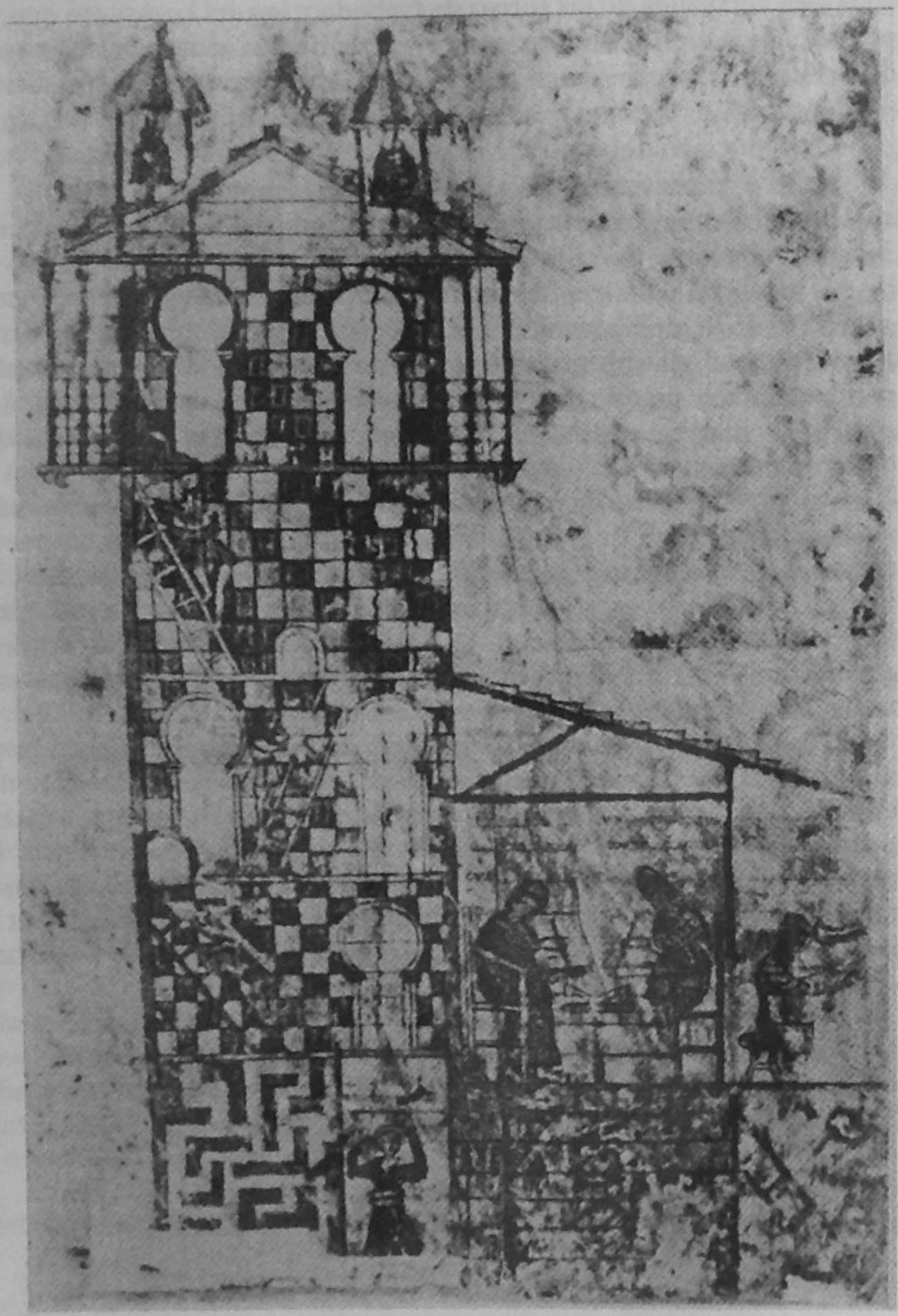


Figura 1.

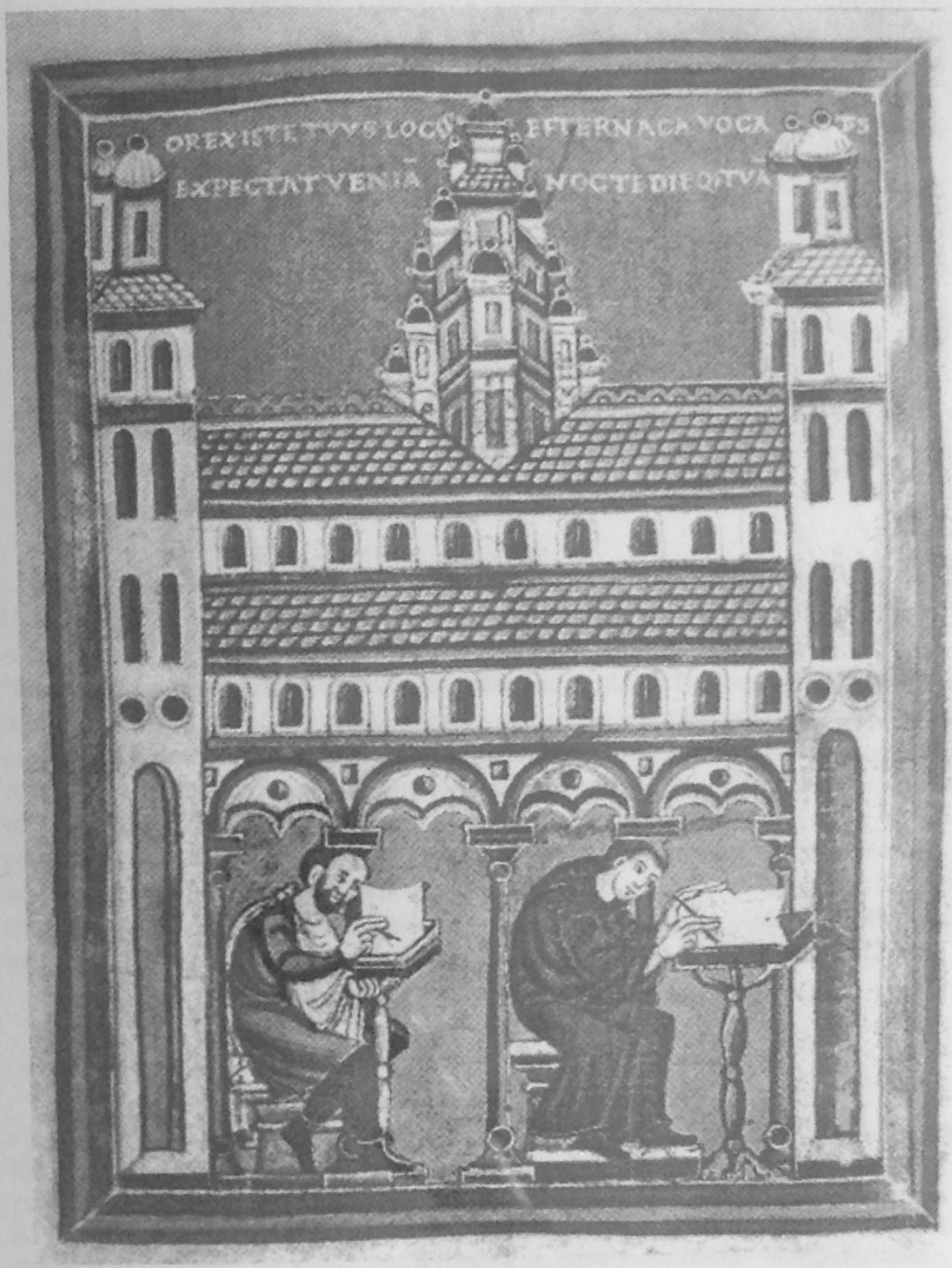

OREXISTETTVVS LOCVS ETTERNA CA VOCA TIS
EXPECTAT VENIA NOCTE DIEQ TVA

Figura 2.

LIBROS, LENGUA Y LITERATURA (ITALIA, SS. XIII-XIV)

NILDA GUGLIELMI
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

Los libros

Marco Datini da Prato, en una carta dirigida a uno de sus factores (1395), dice que se prepara para retirarse de los negocios y que prevé los elementos con que colmará sus horas libres de los afanes mercantiles: "Chome di sopra vi dico, io sono al tutto disposto di fare quello vi dicho: e a questo volglo atendere e niuna altra chosa fare a mio podere, salvo ch'io òe animo d'achostarme a Dio megl(i)o non ò fato per lo pasato, in p(i)ùe modi. E per detta chagione chonpero libri in volghare, per legiergli quando mi rincrescierà i fatti della merchatantia"[1]. En el final de su vida, esperaba dedicarse con mayor vagar a lecturas que describe como relativas a cosas virtuosas puesto que –dice– desea acercarse a Dios[2]. Por supuesto, en su biblioteca aparecen los Evangelios, las epístolas, vidas de santos... Pero también se enumeran los escritos de "molti valenti filosofi

---

[1] Federigo Melis, *Aspetti della vita economica medievale (Studi nell'Archivio Datini di Prato)*, Siena, Monte dei Paschi di Siena, 1962, pp. 92-93. En adelante, cit. Melis.

[2] Conocemos el influjo que tuvo, en este sentido, su amigo Lapo Mazzei. En las cartas que éste enviara a Datini lo hace reflexionar sobre la vanidad de las cosas humanas, sobre la inanidad de los bienes terrenales "ché il vivere è un correre alla morte". Giorgio Petrocchi, *Scrittori religiosi del Trecento*, Florencia, Sansoni, 1974, p. 121. En adelante citado *Scrittori religiosi*.

Temas medievales, 8 (1998), 43-64.

e altri valenti uomeni" que hablaron de virtud: Platón, Aristóteles, Salomón, Virgilio, Tito Livio, Boecio... Genéricamente, habla de las obras de "molti altri valenti uomini romani..."[3].

En su biblioteca, también se encontraban las *Laudes* de Jacopone da Todi: "Richordanza che, questo dì, 23 di dicenbre 1402, noi prestamo a Lionardo Mazei, fratello di ser Lapo Mazei, uno libro chobertato d'assi, chon choverte vermiglie di charta di pecora, iscritto in volghare e chiamasi e'libro di frate Iachopo da Todi. Vorassi riavere. Riavemolo"[4].

Cabe advertir, desde un primer momento, que el préstamo fue un eficaz instrumento de circulación del libro. Franco Sacchetti presta a Gian Colonna su *Libro delle rime*, excusándose de la humildad de su obra que "Qual sia la cosa, presto e volentiero" puesto que no la vende ya que no es un "vil drappiero,/ che nuovi panni e grossi vender usa"[5].

Pero continuemos con el elenco de las lecturas de Datini. Por datos de su correspondencia se conoce la familiaridad de Marco con la *Divina Comedia*. En las memorias de Giovanni Morelli, los autores que se citan casi coinciden con la mencionada enumeración de Datini. Además de las Santas Escrituras, se mencionan Virgilio, Boecio, Cicerón, Dante "e cogli altri poeti"[6]. También se interesaba por obras piadosas. Sin duda, leería lo que escribiera Giovanni Dominici (1357-1419), miembro de la orden de los predicadores. En sus memorias, Morelli lo recuerda como "divoto e valente uomo..." y dice –aunque luego no lo haga– que recordará en su obra "certi suoi ammaestramenti"[7].

---

[3] Melis, pp. 92-93.

[4] *Ibídem*, p. 93. Jacopone da Todi –en realidad, Iacopo Benedetti– nació en esa ciudad hacia 1230, se doctoró en leyes y luego ejerció su profesión hasta la muerte de su esposa, al año de su matrimonio. Esta muerte determinó la transformación de la vida del abogado quien se consagró a la religión. Los datos –inciertos– hablan de su vida en relación con la orden de San Francisco, ya como terciario, ya como miembro pleno de la misma, de su adhesión a grupos de espiritualidad máxima. En su producción, no sólo encontramos composiciones místicas sino también sátiras vehementes contra Celestino V y Bonifacio VIII. En 1306, murió en el convento franciscano de Collazzone. Ver F. de Sanctis-G. Lazzeri, *Storia e antologia della letteratura italiana dei primi secoli*, Milán, Hoepli, 1950, p. 342, nota 435.

[5] Franco Sacchetti, *Il libro delle rime*, Florencia, Leo S. Olschki, s/d., p. 463. En adelante, citado *Il libro delle rime*.

[6] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi* (ed. de Vittore Branca), Florencia, Felice Le Monnier, 1956, p. 272. En adelante, citado Morelli.

[7] *Ibídem*, p. 286.

La *Comedia*

Sin duda, una de las influencias mayores, uno de los libros más frecuentados, fue la *Comedia*. En los escritores del siglo XIV aparece constantemente la mención de Dante en su vida y en su obra. Versos o composiciones enteras le son deudoras. No corresponde ahora realizar citas minuciosas. Podemos mencionar la poesía que Antonio da Ferrara (n. Ferrara 1315-† entre 1371 y 1374) compuso en 1355 ante el regreso a Alemania de Carlos IV, luego de haber sido coronado emperador en Roma –regreso que desilusionó a muchos que esperaban del emperador la pacificación de Italia-. Dice: "S'a legger Dante mai caso m'accaggia/ dov'egli scrive ne'suoi bei sermoni...". Y cita de inmediato el pasaje del *Purgatorio* (VI, vv. 97-101) en que Dante apostrofa al emperador alemán dado su desinterés por los asuntos italianos[8].

El mismo Antonio da Ferrara reflexiona sobre una traición contra Cangrande della Scala y recuerda el círculo de los traidores del *Infierno*: "Se Dante pon che giustizia divina/ mandi giú ne l'nferno..."[9]. Por su parte, Francesco di Vannozzo (n. Padua, c. 1340) escribe sobre la Fortuna inspirándose en el canto VII del *Infierno* (vv. 70-96); en otro poema se queja de los males del mundo con palabras que revelan lectura de la *Comedia*[10]. Más adelante, recordamos el *Centiloquio* de Antonio Pucci (n. Florencia, ppios. siglo XIV) en que elogia la obra de Dante "ch'avanzò ciascuno"[11]. El mismo Pucci describe, en otra composición, el retrato de Dante que Giotto pintara en el Bargello en Florencia (c. 1335) y dice del poeta "che di parole fe' sí bell'ordigno [...] El suo parlar fu con tanta misura, che'ncoronò la città di Firenze/ di pregio ond'ancor fama le dura"[12]. Trata de que su lenguaje sea digno de tan alto poeta: "ma sovra tutto mi par che sia degno/ d'esser nomato con un bel stile..."[13].

[8] "O Alberto tedesco, ch'abbandoni/ costei ch'è fatta indomita e selvaggia..."; Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milán, Fratelli Fabbri, 1963, 6 tomos, III, p. 96. Se trata de Alberto I de Habsburgo, emperador entre 1298 y 1308, sucedido por Enrique VII. En el canto VII, vv. 94 y ss., Dante habla de Rodolfo de Habsburgo, padre de Alberto: "Rodolfo imperador fu, che potea/ sanar le piaghe c'hanno Italia morta,/ sì che tardi per altro si ricrea"; en estos versos campea el mismo espíritu que en los anteriores, la necesidad de un gobierno unitario y coherente para la península.

[9] *Rimatori del Trecento*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1980, p. 357. En adelante, citado *Rimatori del Trecento*.

[10] *Infierno*, XXXIII, v. 40; *Purgatorio*, XIV, v. 99.

[11] *Rimatori del Trecento*, p. 885.

[12] *Ibídem*, p. 822.

El recuerdo de la personalidad de Dante y de su obra aparece en contemporáneos y posteriores. El acústico y, a veces, cínico Immanuel Romano (n. c. 1265) se conmueve al recordar la muerte del poeta: "Io, che trassi le lagrime del fondo/ de l'abisso del cor, che'n sù le'nvea/ piango: ché'l foco del duolo m'ardea,/ se non fosser le lagrime in che abbondo..."[14]. Profundo dolor provoca esa muerte en Pieraccio Tedaldi (n. últ. decenio siglo XIII?-† 1350?): "Sonetto pien di doglia, iscapigliato/ ad ogni dicitor tu te n'andrai,/ e con gramezz'a lor racconterai/ l'orribil danno il qual è incontrato..."[15].

Franco Sacchetti recuerda la excelencia de la obra de Dante, lograda mediante el empleo del vulgar: "Non fu ne fia ne ancor è rimaso/ fama d'alcun poeta in suo vilume/ volgare con alto stile e bel costume,/ come di Dante gloria ha persüaso..."[16]. Al llegar a los cincuenta años, Sacchetti compone una poesía al estilo de los *ubi sunt*. Allí se pregunta: "Quando ritornerà Pietro e Francesco/ teologhi, e'poeti con gran pregi,/ Petrarca e'l Boccaccio, e quelch'a desco/ lesse il tuo Dante, Antonin, che aperti avea i passi al fonte poetesco?"[17]. Desea que vuelvan los grandes ingenios –como dirá en otra poesía, "i florentin coltivatori"[18]– e incluso aquel Antonin que –probablemente "a desco" (en cátedra)– leía a Dante, comentándolo.

Sin duda, el libro de Dante circulaba en Italia en los ambientes cultivados. No empleo el término *intelectual* porque muchos de los autores que citan a Dante no pueden recibir esta calificación[19]. Son burgueses –comerciantes, notarios, juristas...– que quieren dejar testimonio, en prosa o verso, de los acontecimientos de su ciudad. A muchos poetas sólo los podríamos calificar antes de rimadores. Así a Antonio Pucci quien –además de expresar siempre un gran sentido patriótico– describe la vida florentina en vivaces poemas de gran colorido aunque sin mayor profundidad de pensamiento.

---

[13] *Ibídem*, p. 885.

[14] *Rimatori comico-realistici del Due e Trecento*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1956, pp. 549-550.

[15] *Ibídem*, pp. 719-720.

[16] *Il libro delle rime*, p. 455.

[17] *Ibídem*, pp. 381-382. Conocemos las poesías intercambiadas entre Sacchetti y este Antonio, dantista.

[18] *Ibídem*, p. 337.

[19] Concuerdo con Franco Cardini: "definirlo 'intellettuale' sarebbe senza dubbio una forzatura pericolosa", *Cultura e società nella Toscana medioevale. Firenze e Prato*, Florencia Loggia de' Lanzi, 1996, p. 19.

Libros y lectura

En el elenco de los libros de Datini figuran –según hemos visto– Dante así como otros autores antiguos y contemporáneos. A través de esas menciones, podemos subrayar varios elementos:

1°) cierto tipo de lecturas se prevén para determinadas circunstancias futuras, momentos de ocio o de reflexión. También de nostalgia, puesto que Datini dice "quando mi rincrescierà i fatti della merchatantia";
2°) las obras elegidas son las lógicas de todo cristiano. A ellas se agregan otras de la Antigüedad griega y romana pero también se incorporan obras de más reciente producción;
3°) todas las obras –esto aparece destacado– se leen en lengua vulgar. Es decir que latinos y griegos eran leídos en traducción. Franco Cardini habla de la imposición de la lengua vulgar: "A nostro avviso, il problema dei volgarizzamenti è fondamentale per comprendere livelli o obiettivi generali della cultura italiana del Duecento. Ma ciò, sia chiaro, non solo per la scelta degli autori e degli argomenti proposti dai volgarizzatori al loro pubblico: ma anche e forse sopratutto, per la scelta stessa del volgare, indice fra l'altro d'un'ormai diffusa capacità di procurarsi libri e di leggere (nonchè beninteso, d'una volontà di crescita intellettuale come fatto ormai difuso, se non altro ai livelli più alti della società comunale)"[20].
4°) acabamos de decir, "eran leídos" y esto da pie para otra reflexión. Nos encontramos en el momento en que la lectura se hace silenciosa, se expresa como experiencia individual y no colectiva. Sin que dejara de existir la lectura pública o grupal, el libro ya implica la posibilidad de lectura como experiencia individual e íntima, reflexiva, separada... Ya no se realiza por *interposita persona* sino de manera solitaria y directa. Dicha lectura personal estaba prevista por el propio autor ya que un soneto anónimo de tema fabulístico se dirige explícitamente al lector: "Considera, lettor, ch'ogni mal nuoce..."[21].

---

[20] Cardini, *op. cit.*, p. 43.

[21] *Rimatori del Trecento*, pp. 948-949.

Libros y sociedad

En los pasajes relativos a la biblioteca de Datini se perfila todo el ambiente burgués y sus valores. Pero no sólo el mundo de los mercaderes sino uno más amplio, el que se abre con las nuevas profesiones y los nuevos intereses. Los textos asimismo nos hablan de la formación que un burgués-comerciante recibía y de la actividad que realizaba. Y también de qué manera se preparaba para el ocio forzado que el alejamiento de los negocios determinara.

Hemos dicho que Datini habla de la existencia de libros cuya lectura prevé en el futuro, no dice que los frecuente en ese momento. Por ello nos preguntamos acerca de la real incorporación de ciertos elementos culturales, no sólo de su existencia en las bibliotecas burguesas. Pierre Bec señala: "Même à la fin du Moyen Age un livre possedé n'est pas nécessairement un livre lu"[22]. A pesar de compartir esta afirmación, suponemos que hubo obras que se constituyeron –por ser placenteras, por gozar su autor de notoriedad, etc.– en libros de cabecera, leídos e incorporados como bagaje cultural. En efecto, en la correspondencia o en las obras que redactan esos mismos burgueses, en los testimonios, en las "memorias" que dejan, se deslizan frases, temas, descripciones, etc. que hablan de qué manera la lectura había sido fructífera. Se ha destacado cómo Giovanni Morelli vio la peste de 1348; el párrafo de sus memorias dedicado a la misma, refleja la lectura de Boccaccio, a quien menciona explícitamente[23]. A través de su dolor constante –dolor de hijo doblemente huérfano por la muerte del padre y el alejamiento de la madre-, Morelli aconseja al joven que se formara sin la guía de sus progenitores, observar ciertas actitudes y conductas. Por supuesto, prevé en la niñez el aprendizaje de lectura y escritura, del latín, de leyes y cartas de notarios, pide que "sappi parlare per lettera e scrivere una lettera in grammatica e bene composta"[24]. Aquí

---

[22] Pierre Bec, *Les marchands écrivains à Florence, 1375-1434*, París-La Haya, Mouton, 1967, p. 393.

[23] Morelli, p. 287: "Negli anni di Cristo 1348 fu nella città di Firenze una grande mortalità di persone umane le quali morivano di male pestilenziale; e molti gran fatti se n'ode dire dalle persone antiche e assai se ne truova iscritti; e fra gli altri ne scrive assai copiosamente messer Giovanni Bocacci in un libro che fece di cento novelle, ed è nel prencipio del libro". Para el tema de la difusión de Boccaccio, véase Vittore Branca, *Bocacio y su época*, Madrid, Alianza, 1975.

[24] *Ibídem*, p. 270.

debemos subrayar que Morelli menciona *la grammatica*, es decir el latín y supone que el comerciante sabrá escribirlo. Nos preguntamos, sin embargo, cuál sería el nivel de conocimiento de esta lengua. En lo relativo a la correspondencia, ésta, de ordinario, se redactaba en vulgar. Y ya hemos mencionado –a través de las palabras de Datini– que las obras de los clásicos se leían traducidos.

Morelli, además, incita a proseguir los estudios *a posteriori*, estudios no necesariamente ligados a la obligación escolar: "E di poi hai apparato, fa che ogni in dì, un'ora il meno, tu istudi Vergilio, Boezio, Seneca o altri autori, come si legge in iscuola"[25].

Pero hemos dicho que había llegado el momento en que la lectura se hacía fructuosa en soledad. Este es el pensamiento de Morelli ya que dice que, si se acostumbra a esa frecuentación, podrá disfrutar en libertad de todos esos autores "tu potrai istarti nel tuo istudio con Vergilio quel tempo che ti piacerà". El escritor siempre le responderá, le aconsejará, le enseñará sin pedirle por ello dinero, lo substraerá a la melancolía y a los graves pensamientos y le ofrecerá placer y consuelo.

Palabras similares, incitaciones parecidas nos ofrece Paolo di Pace da Certaldo. Además de recordar el respeto que se debe al maestro, espolea "chontinuamente leggiere". Indica el camino del conocimiento, un continuo abrevar en los libros, un continuo descubrimiento: "La terza chiave de la sapienzia si è che tu continuamente legghi molti libri cho molto srtudio, però che legiere chontinuamente fa'nparare molte chose; e chi molti libri leggie, molte e nuove truova, e domandando, molto impara; e però sempre leggi e studia cho molta solecitudine"[26].

El libro, por tanto, no siempre se dejaba en los estantes, no siempre constituía una afirmación de *status* o un tesoro que no fructificaba. Sin duda, Boccacio, Dante o Villani[27] fueron escritores leídos en los medios burgueses, impregnaron toda la literatura comunal tanto memorias como poesía política o de costumbres, en todos estos géneros se recogen imágenes, descripciones, palabras que derivan de estos autores y que luego constituyeron un acervo común, se forjaron *topoi* constantemente repetidos.

---

[25] *Ibídem*, p. 271.

[26] Paolo di Pace da Certaldo, *Libro di buoni costumi* (ed. A. Schiaffini), Florencia, 1945, p. xlix.

[27] En una composición de Sacchetti ya citada en que rememora los grandes hombres de Florencia, recuerda a "Matteo Villani e Giovanni, che feo/ la Cronica di tutto l'universo..."; *Il libro delle rime*, p. 381.

Hablamos de *medios burgueses*. Sin duda, esta expresión necesita ser aclarada. No se trata de considerar a la ciudad como una entidad socialmente homogénea. La ciudad no fue el ámbito que la historiografía decimonónica nos presentó, un lugar de libertad e igualdad. Si igualdad hubo en algún principio, pronto las diferencias fueron notorias; fortuna, capacidades, audacia... determinaron ascensos y predominio. La desigualdad que se expresó en dinero y ascendiente social y político también se reflejó –naturalmente– en formas culturales y de comportamiento. Todos los grupos –apenas logran conciencia de sí– elaboran pautas para identificarse en excelencia y diferenciarse de otros, menos elevados en su opinión. Por tanto, también la lengua y con ella las lecturas fueron diferentes según los grupos de la sociedad burguesa. Creemos que una frase del *Novellino* puede ejemplificar lo que decimos: "E acciò che li nobili e gentili sono, nel parlare e nel'opere quasi com'uno specchio appo i minori, acciò che il loro parlare è più gradito, però ch' esce di più dilicato stormento, facciamo qui memoria d'alquanti fiori di parlare..."[28].

Lengua, sociedad y política

Esta frase nos lleva a considerar los diferentes niveles de lenguaje, el autor se plantea como ideal *il bel parlare*, que atribuye a los nobles y gentiles[29]. Sin duda, en el mundo burgués, no todos tenían la misma riqueza de vocabulario pero se sentían unidos en la comprensión del *sermo vulgaris*.

Por lo demás, ese vulgar se impuso necesariamente por una serie de circunstancias. Muchos autores han hablado de la actividad de los comerciantes y mercaderes como determinante de esa imposición[30]. Pienso que es incuestionable tal influencia. En la conocida *Canzone del pregio*

---

[28] *Il Novellino*, en Sebastiano Lo Nigro (ed.), *Novellino e conti del Duecento*, Turín, UTET, 1913, p. 62.

[29] Creo que las siguientes palabras de Franco Cardini aclararán el sentido de la palabra *nobile* tal como es empleada en el texto citado: "Certo, fino al Guinizzelli è evidente che si è andata affermando la coscienza che nobile è non già chi da nobile schiatta discende, ma chi possiede 'cor gentile' ...", *op. cit.*, p. 59.

[30] Eugenio Savona, *Intellettuali e pubblico nell'età comunale*, Mesina-Florencia, G. D'Anna, 1979.

de Dino Compagni se solicitan excelencias a los diversos *estados del mundo*. Los gobernantes serán prudentes y justos, los jueces conocerán y guardarán el derecho, los caballeros manejarán bien la espada al servicio de los desvalidos. Las actividades del mundo burgués tendrán que ofrecer otras capacidades: se pide al notario que sepa latín ("in grammatica pugni assai") y vulgar ("e buon volgare, legger, volgarizzar"), el mercader deberá "scriver bello e ragion non errare"[31].

Las nuevas profesiones solicitaban conocimientos de lenguas y escritura. Sin duda, la actividad del mercader con su *bel scrivere* determinó la imposición del vulgar. Pero a esta coyuntura, agrego otras muchas circunstancias en que la vida urbana se expresó mediante un particular lenguaje. Tomaré dos ejemplos dentro de las muchas vías de imposición del vulgar. Uno estará dado por predicación y catequesis; el otro, por la literatura comunal.

Sin duda me referiré a una *koiné* cuya realidad no siempre ha sido aceptada. Pienso que –a pesar de diferencias locales– existía esa *koiné* que permitía expresar los objetivos fundamentales de la cultura burguesa, entre los que podemos señalar didactismo y difusión. Enseñar, transmitir pautas de vida, modos de sentir, señalar objetivos, ilustrar conductas correctas... se realizaban mediante ese instrumento común que también permitía vislumbrar una coherencia política.

Italia estaba dividida en particularismos sumamente vigorosos y agresivos que intentaban imponer una supremacía política que conllevaba singulares modos de vida pero, a la vez, existía conciencia de esa unidad subyacente en la común denominación geográfica o de sus habitantes. Unidad y separación eran valores coexistentes respecto de los cuales, tanto política como lingüísticamente, se producía un movimiento pendular de aceptación o rechazo.

Casi siempre que se insinuaba o se realizaba una penetración extranjera en la península, se hablaba de Italia –que esperaba confiada a un presunto salvador o que miraba angustiada a un indudable tirano–; en ocasiones, se realizaba el elogio de toda la península, enumerando regiones y ciudades, ensalzadas en su belleza natural y en la excelencia de sus habitantes. Un sermón de fray Giordano da Pisa habla de la unidad religiosa de muchas y diversas gentes. Podríamos recordar sus palabras que dicen de pluralidad y coherencia. Una coherencia que, en el plano

---

[31] *Rimatori del Trecento*, p. 636.

político, tardó siglos en concretarse. Leemos en el sermón: "Vedete pur quante sono le volontadi degli uomini e come sono divisate. Potetel vedere pur a' colori de' vestimenti di catuno: l'uno è rosso, l'altro/ verde, l'altro cilestro, l'altro bicio, e così non è l'uno di quello colore che l'altro. Che è a dire tante condizioni e volontà di congiunte e adunate e pacificate e acordate insieme, ch'è l'uno di Francia, l'altro di Spagna, l'altro de la Magna, l'altro di Toscana?"[32].

Fray Giordano encuentra a estas gentes concordes en Cristo, en paz que, según sus palabras, significa reposo, quietud contraria al movimiento que implica discordia y pelea. Si transponemos este pensamiento al plano político, sabemos que Italia conoció mudanza y agresión en esos siglos.

La patria era la ciudad-Estado que se imponía –si fuerzas y fortuna la acompañaban– a sus rivales. Sirvan dos ejemplos. Fazio degli Uberti († c. 1367) canta a Florencia, "la città che porta il fiore [...] Qui provai io com'è grande l'amore/ de la patria"[33]. Por su parte, Paolo di Firenze ensalza en un madrigal la gloria de Florencia, vencedora de Pisa: "Godi, Firenze, po'se' sí grande/ che batti l'ale per terr'e per mare/ facend'ogni Toscan di te tremare"[34]. La gloria de Florencia se extiende por todo el mundo –dice el poeta– y todos saben que "Pisa tuo serva omai si chiama".

Los extraños –sobre todo los rivales políticos– eran escarnecidos y zaheridos. Los ejemplos pueden ser infinitos. Las alianzas rotas, las presiones, las ansias de dominio, la real agresión... hicieron florecer una literatura que fustigó a los enemigos. Una literatura cuyo lenguaje pudo ser elevado –haciendo apelación a virtudes morales– o directo, agresivo e incluso obsceno. Tomaremos un solo testimonio. Un soneto anónimo del siglo XIV se refiere a un acontecimiento de 1338: los venecianos firmaron paz con Mastino II della Scala sin contar con el acuerdo de los florentinos, sus aliados. Y el poeta dice: "Nati di pescatori, o gente bretta,/ o rimasuglio del pian di Ferrara,/ o smozzicati del Schiavo di Bara [personaje no identificado],/ o gente di palude e di beletta,/ com'hai partita grassa e presa eletta,/ e a Firenze mia, cui costa cara/ di suoi fiorini per vincer la gara,/ facesti a le' la parte in su la fetta"[35].

---

[32] *Scrittori religiosi*, p. 84.

[33] *Rimatori del Trecento*, p. 294.

[34] *Ibídem*, p. 1.045.

[35] *Ibídem*, pp. 936-937.

Pero hemos dicho que, a pesar de la presencia de múltiples particularismos vigorosos, existió la noción de una unidad que mucho más tarde se expresará políticamente. En la poesía del siglo XIV aparece esta Italia aludida como bloque ante el extranjero, visto como agresor o como amigo y necesario liberador. Bindo de Cione del Frate (n. Florencia 1318) fue partidario del emperador Carlos IV, quien lo nombró "familiar" y "comensal". El tono con que saluda la llegada y coronación del emperador es previsible (1355). Habla Roma; se la representa –acudiendo a un *topos* sumamente reiterado– como una mujer anciana, canosa y aunque digna, honesta y valerosa, necesitada de auxilio y protección. Se duele de su suerte ya que ha caído "di grande altezza"[36]. Soberbia, envidia y avaricia dominan, la mujer espera ser socorrida por Carlos. Pide al poeta que despierte a los "italiani adormentati". Se refiere a los habitantes de la península, a quienes Cola di Rienzo había declarado "ciudadanos romanos"[37]. Espera que Italia se vea gobernada por "un sol re"[38]. Envía a la canción –como era costumbre– a llevar su mensaje a "il talian giardino".

Frecuentes eran las composiciones que expresaban ya el ansia de un gobierno unitario –generalmente bajo la égida del emperador alemán–, ya el rechazo de esta solución política en aras de regimientos particulares.

Podemos citar muchas poesías de uno o de otro tono. Así, una balada de Antonio da Ferrara invita a Carlos IV a rescatar a Italia de los tiranos y gobiernos injustos ("I popol sottoposti a tirannia")[39]. El poeta recurre a una metáfora reiterada en este tipo de composición: Italia –"Italia bella"– es la esposa que se creyó en estado de viudez pero ahora espera a su marido y salvador: "Deh, non tardar, ven tosto,/ ché per tal modo è posto/ el stato italian per molte bande,/ che'l pizzolin e'l grande/ de tutto el so poder te dànno el guanto"[40]. A pesar de esa unidad que pretende, distingue las regiones como voluntades separadas. Llaman al emperador las diversas regiones de la península: Roma con su patrimonio, el Ducado, Toscana, Romagna, las Marcas, Friul...[41].

---

[36] *Ibídem*, p. 216.

[37] *Ibídem*, p. 221.

[38] *Ibídem*, p. 222.

[39] *Ibídem*, p. 356.

[40] *Ibídem*, p. 355.

[41] *Ibídem*, p. 355.

Palabras similares leemos en las composiciones en que se invoca a Giangaleazzo como el salvador de toda Italia. Así dice Francesco di Vannozzo: "Italia, figlia mia, prendi diletto... ch'Italia ride ed è zunto'l Messia"[42].

Subrayamos que, en estas poesías, no destacamos la profundidad de una convicción política –que pudo existir o no, ya que muchas veces la obra surgió de oportunismos cortesanos, de intereses circunstanciales– sino la aceptación de un ámbito determinado al que se veía dotado de una insoslayable unidad[43]. Dejo de lado, pues, lo que puede haber en estas obras de propaganda política –propiciada por los diversos poderes en conflicto– para señalar sólo la conciencia de esa unidad subyacente.

Este sentimiento aparece más claramente en las composiciones que presentan a Italia como *locus amoenus*. Así, la composición de Fazio degli Uberti (n. en Pisa de flia. florentina, primeros años del 1300?-† Verona? 1367) se presenta como unas *laudes Italiae*. El poeta dice: "Italia è tratta in forma d'una fronda/ di quercia, lunga e stretta, e da tre parte/ la chiude el mare e percuote con l'onda"[44]. La descripción comporta un recorrido por bosques, fuentes, puertos, playas, llanuras, viñas, olivares... Se alaba la obra del hombre, ciudades y castillos, la belleza de las mujeres y la gentileza de los hombres. La península "Abitata fu prima da villani; lo nome suo da Italus prese..."[45].

Italia era una identidad que podía realizarse a pesar de las diferencias, como dice Bindo Bonichi (n. Siena c. 1260-† 1338): "Ogni barbuto non è degli Armini [armenios]/e non è genovese ogn'uomo ch'è biondo;/ per lo sofisticare [por la mistificación] è guasto il mondo,/ fansi tedeschi quei che son latini [italianos]"[46].

Italia como *locus* geográfico es sentida, pues, como una unidad, a la que corresponderá esa *koiné* lingüística de que hablamos. Esa *koiné* se impuso

---

[42] *Ibídem*, pp. 496-497.

[43] Hago esta aclaración ya que se ha discutido la intención de Francesco di Vannozzo –quien vivió existencia de poeta aventurero al servicio de diversos señores– en sus composiciones políticas. Ver *Rimatori del Trecento*, pp. 451– 452: "Nessun ideale politico si leva dalle sue poesie".

[44] *Ibídem*, p. 297.

[45] *Ibídem*, p. 300. El poeta otorga diferente procedencia en diversos pasajes al epónimo Italus.

[46] *Ibídem*, p. 666.

y fue necesaria aun para afirmar esa separación. Las obras de tipo comunal –que son las que ahora me interesan– tenían sentido de propaganda y didactismo que sólo podía ejercerse si eran comprendidas, naturalmente por los propios pero también por los ajenos, muchas veces enemigos.

Creo, sin duda, que el vulgar expresa la búsqueda de identidad[47]. Al haber tomado con frecuencia, como tema de estudio, las nociones de marginalidad y alienidad, he utilizado la de pertenencia que se elabora mediante muy diversas referencias que confluyen para lograr ese común denominador. Esas referencias pueden ser usos, costumbres, creencias, actitudes de todo tipo, vestimentas, características físicas, símbolos, formas lingüísticas. Más o menos profundas, más o menos evidentes, esas características pertenecen a los individuos de un grupo que necesitan participar de ellas para sentirse *unos*. En esta función de la lengua aparece también la flexible relación entre las dos dimensiones que hemos mencionado: particularismos y unidad o nación. Es decir, la referencia final a la identidad puede ser ya uno u otro ámbito.

Política y lengua iban necesariamente unidos. Mirko Tavoni dice que la fortuna de la lengua toscana hizo prosperar la idea de una "lengua compañera del Imperio" que Nebrija expresó en la gramática castellana de 1492, "cioè di un'idea fortemente politica di lingua nazionale, formulata in funzione di un fortissimo stato europeo in un momento cruciale della sua affermazione"[48]. Muchos otros ámbitos peninsulares pretendieron que la propia lengua vulgar era superior a otras.

Vocabulario extraño y particular de un determinado ámbito ya que "altrove non si trova"[49]. Sin duda, la *koiné* resultaba afectada por la incorporación de palabras que reinaban transitoriamente o se incorporaban al habla de ciertos grupos sociales. Pero, de manera evidente, existía un nivel de lenguaje que permitía la comprensión de todos los "taliani".

La literatura política nos afirma en esta convicción. La dura lucha que se planteaba entre las ambiciones de ciudades-Estados no sólo se hacía por medio de las armas. Había un modo de propaganda política sumamen-

---

[47] Entre otras obras generales, véase el ensayo de Peter Burke, *Hablar y callar*, Barcelona, Gedisa, 1996.

[48] Mirko Tavoni, *Storia della lingua italiana. Il Quattrocento*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pp. 77-78.

[49] *Ibídem*, p. 195.

te eficaz, una producción poética que desacralizaba, zahería, criticaba o elogiaba... Podríamos tomar innumerables ejemplos, así, la producción que expresó el enfrentamiento de Giangaleazzo con Florencia[50].

Los dialectos dieron lugar a una literatura espontánea y a otra calcada voluntariamente de ésta. No entraremos en ello. Sólo nos remitimos a las palabras de Mirko Tavoni: "Addiritura prima di Dante, dunque esistevano già *in nuce* i due filoni dialettali riflessi che si trovano in pieno rigoglio nel Quatrocento: la parodia della parlata altrui e la letteratura rusticale"[51].

Se ha dicho que los dialectos son formas lingüísticas que dividen a una nación[52]. No descreemos en la fuerza de las expresiones dialectales pero pensamos que –a pesar de ellas– la *koiné* tuvo una gran fuerza que permitió –más allá de expresiones o inflexiones locales– la comunicación, el mensaje como loa, admonición, amenaza... Cada comarca, por tanto, se distinguía por un peculiar modo de hablar que, al incorporar un vocabulario particular, daba lugar a formas dialectales. Franco Sacchetti hace burla de la lengua que escuchaba en Florencia. Nos dice que allí se escucha una "lingua nova" que no es "ne francese ne latino", es decir ni francés ni italiano, "ne ungher [húngaro] ne ermino[armenio]/ né saracino/ né barbaro/ né tartaro/ né scotto [escocés]...". Luego realiza un elenco de palabras no comunes y cuyo significado hay que encontrar en los diccionarios históricos o dialectales. Al final, el poeta deja la lapicera pues en su cabeza ("nel mio cerbacone") no cabía todo el torrente de palabras extrañas que conocía aunque no había transcripto todas ("ancor non scrisson tutto")[53].

El vulgar permitía la difusión de cualquier mensaje. En las composiciones poéticas, la estrofa final incita a llevar el mensaje del autor, ya a la amada a quien es necesario enternecer, ya a las gentes cuya conducta se quiere determinar, cuyos pareceres se desean influir. "Canzone mia vai..." es un *topos* obligado, así como frases "Caro sonetto mio [...] muoviti tosto e va senza fallenza..."[54]. En esa producción poética existe un claro

---

[50] Véase Nilda Guglielmi, "El *agon* en la literatura cívico-política (Italia centro-norte, siglos XIII-XV)" *Temas medievales*, 4 (1994), 59-88.; *Ib.*, "Hombres y política (Florencia, siglo XIV)", *Comunicaciones y Ensayos, Academia Nacional de la historia*, 1997, 421-443.

[51] Tavoni, *op.cit.*, pp. 141-2.

[52] Burke, *op. cit.*, p. 105.

[53] Sacchetti, *Il libro delle rime*, pp. 195 y ss.

[54] *Rimatori del 300*, p. 826.

didactismo y la necesidad de difusión del mismo. Sin duda, se imponen las palabras de Dante en el *Convivio*: "...sanza conversazione o familiaritade impossibile è a conoscere li uomini; e lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua con quanti ha lo volgare di quella..."[55]. Por lo demás, es idea extendida. Tomamos una frase común en los poetas, Bonichi incita: "E chi ha orecchi m'oda e sí m'intenda..."[56].

No entraremos aquí en el análisis de la posición de Dante respecto del vulgar por sobradamente conocida y muy discutida. Acepta la existencia y extensión ya que ha peregrinado "per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato..."[57]. Pero, considera que ella no es perfecta e incorruptible como el latín. Para el poeta, "lo volgare è non stabile e corruttibile", cambia según el capricho de cada uno de los hablantes[58]. Además, no le concede sutileza, la capacidad de expresar muchos conceptos mentales[59].

Importa conocer cómo veían sus contemporáneos y posteriores compatriotas la posición del poeta respecto de la lengua que todos hablaban y que utilizaban para sus obras en prosa y verso. Antonio Pucci describe así a Dante: "Dante a quel tempo fu, se ben comprendo, per lettera [en lengua latina] solenne dettatore/ e per volgare similmente intendo..."[60]. Habla del *Convivio*: "E cominciò un comento e trattato/ sopra le sue canzon tutto volgare..."[61]. Y del *De vulgari eloquentia* en el cual "con gran prudenza [...] ripruova li volgar d'Italia..."[62]. Las palabras de Giovanni Villani coinciden con las del poeta: "ove con forte e adorno latino e belle ragioni ripruova tutti i vulgari d'Italia"[63].

---

[55] Dante Alighieri, *Opere minori. Convivio* (ed. Cesare Vasoli e Domenico De Robertis), Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1995, 2 volúmenes, I, vi, 10, p. 40. En adelante, citado *Convivio*.

[56] *Rimatori del Trecento*, p. 287. Palabras semejantes se encuentran en otros poetas. Así dice Fazio degli Uberti: "E chi ha orecchi m'oda e sí m'intenda", *Rimatori del Trecento*, p. 287.

[57] *Convivio*, I, iii, 4, p. 22.

[58] *Ibídem*, I, v, 8, p. 33.

[59] Ibídem, p. I, v, 12, p. 36: "onde, con ciò sia cosa che lo latino molte cose manifesta concepute ne la mente che lo volgare far non può...".

[60] *Rimatori del Trecento*, p. 887.

[61] *Ibídem*, p. 890.

[62] *Ibídem*, p. 890.

[63] Giovanni Villani, *Cronica* (ed. F. Gherardi Dragomanni), Florencia, Sansone Coen, 1845, 4 tomos, II, p. 235. En adelante, citado Villani.

Pucci acepta la excelencia de Dante y la profundidad de su pensamiento –que no todos pueden captar, dice– ya que "la gente grossa" cree entender su obra cuando, en verdad, "la corteccia de' versi non sente", en suma ni siquiera captan el sentido inmediato. Su síntesis de la personalidad del poeta es acertada pues explica las elecciones de Dante en política y cultura: "Dante fu uomo de' più universali..."[64].

Hombre universal y, por tanto, no limitado por fronteras menores. Pero no todos pudieron acompañarlo en su anhelo de política y lengua universales. Hubieron de elegir la palabra llana. Es ejemplar el pasaje de Giovanni Villani en que explica por qué redactó su crónica: "E però io fedelmente narrerò per questo libro in piano volgare, acciochè gli laici [es decir los no letrados] siccome gli alletterati ne possano ritrarre frutto e diletto..."[65]. Así se destaca la imposición del vulgar por la necesidad de difusión y de adoctrinamiento.

En un conocido pasaje de *I libri della famiglia*, Leon Battista Alberti se pregunta: "E domanderei chi in publico o privato alcuno ragionamento mai usasse se non quella una, quale perché a tutti era commune, però in quella tutti scrivevano quanto e al popolo e tra gli amici proferiano?". Piensa que es vano escribir en lengua conocida por pocos, sigue el ejemplo de los antiguos escritores que considera "scrivessero in modo che da tutti e'suoi molto voleano essere intesi"[66]. A pesar de las posibles críticas prefiere ser útil a muchos antes que agradar a pocos. Acepta la excelencia de la lengua latina ("copiosa molto e ornatissima") "non però veggo in che sia la nostra oggi toscana tanto d'averla in odio", una lengua vulgar –regional y propia de la patria del autor en este caso– a la que augura que se convertirá en instrumento noble, utilizada por altos ingenios. Exalta, pues, la lengua florentina, hablada por "uomini accorti a saper dire e fare"[67].

Alberti se lanza contra aquellos a quienes desplace esa lengua que, sin embargo, usan y que, a la vez, alaban lo que no entienden ni se preocupan por entender[68].

---

[64] Ibídem, p. 892.

[65] Villani, I, p. 17.

[66] Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, Turín, Giulio Einaudi, 1969, p. 187.

[67] *Rimatori del Trecento*, p. 296.

[68] *Ibídem*, p.188. Sobre la opinión acerca del vulgar en el siglo XV, véase Mirko Tavoni, *op. cit.*, pp. 57 y ss.

Hemos hablado de difusión. Y, sin duda, el libro permitió esa extensión, dirigida a un público cada vez más receptivo. Su mensaje iba encaminado a diversas clases sociales, sin limitarse a círculos determinados, religiosos o académicos. Su contenido reflejó a sus lectores, llegó a ellos mediante una lengua llana, les habló de los temas que les interesaban o divertían[69].

Desde mucho antes, el vulgar había recibido elogios. Brunetto Latini escribe en su *Tesoretto*: "Io lo pur dimandai /novelle di Toscana/ in dolce lingua e piana..."[70]. Más adelante, anuncia su propósito de explicar claramente al lector la materia de su libro. Esa claridad es necesaria para "che lo mio dire aprendi"[71]. Y logrará su objetivo "parlandoti in volgare/ che tu intende e apare"[72].

La posibilidad de difusión, la comprensión del lenguaje vulgar justifican una cierta lengua que Dante –con aparente contradicción con lo dicho en el *Convivio*– califica de "la más noble". En verdad, coincide con lo dicho en ese tratado ya que no niega la excelencia del latín pero lo considera "producto del arte", mientras que el vulgar es espontáneo y natural[73].

Esa lengua común permitía, pues, llegar a un público numeroso. Por ello fue adoptada para la predicación y catequesis. Por supuesto, esto conlleva la mención de la actividad de las grandes órdenes predicadoras. Umberto de Romanos, dominico, quinto maestro general de la Orden (siglo XIII) dice en su *De eruditione predicatorum* que el predicador debe ser "accetto come un giullare, abile come un mercante"[74]. Las dos expresiones hablan de una particular actitud que habría de ir acompañada de cierto nivel de lenguaje, actitud que no condice con un *sermo nobilis*, se refiere más bien a una palabra sencilla y al alcance de todos los oyentes. En Bartolomeo da San Concordio (†1347) encontramos la misma idea de simplicidad y agrado que debe presentar y suscitar la prédica: "Il buon

---

[69] Véase Hans Lülfing, "Libro e classi sociali nei secoli XIV e XV", en Guglielmo Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 182.

[70] *Poemetti del Duecento. Il Tesoretto*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1976, p. 62.

[71] *Ibídem*, p. 69.

[72] *Ibídem*.

[73] Dante Alighieri, *Obras completas* (ed. Nicolás González Ruiz), Madrid, BAC, 1956, p. 957.

[74] Citado por Carlo Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Florencia, Sansoni, 1974, p. 3. En adelante, citado Delcorno.

parlatore dee dire in tal modo ch'egl'insegni, diletti e muova [...]. Insegnare è cosa di necessità, dilettare è cosa di suavità, ma muovere è di vittoria"[75]. Destacamos ahora fundamentalmente el agrado, que comporta el didactismo necesario y fundamental en la prédica. El agrado, sin duda, era un recurso para captar la atención de los oyentes como lo fue la novedad, la presentación no convencional que atraía e interesaba por esas características. Dice fray Giordano da Pisa (†1311): "e predicherenne [se refiere a la Pasión] per un modo nuovo, che non vi ne predicai mai, e che non si usa di predicarne"[76]. Bartolomeo da San Concordio coincide con esta posición. Tomamos una de las frases en que fundamenta su pensamiento: "Il nostro libretto sempre abbia alcuna cosa novella, a ciò che ce ne faccia venire voglia non solamente per novità di sentenze ma ancora per novità d'autori. Più forte è il desiderio di conoscere quello che l'uomo non sa, che di ripetere quello che sa. Questo vedemo ne'giullari, questo negli schermidori, ne'dicitori e in ogni altra cosa: che alle novità corrono le persone"[77]. Novedad y agrado habían de ser ejercidos por el predicador. Y una vez más aparece la comparación con los juglares.

Volvemos a las palabras utilizadas por Umberto da Romanos. Juglar y mercader, dos figuras eminentemente urbanas. En uno, el agrado; en el otro, la astucia. No olvidemos que los *exempla* –pequeñas narraciones con un final moralizante– eran utilizados de manera corriente en las predicaciones.

Esos *exempla* llegaban en la voz del predicador, quien tenía a su alcance compilaciones que lo ayudaban en su labor. Conocemos algunas de esas recopilaciones de *ejemplos*. Así, Iacopo Passavanti († 1357) recoge una serie de estas anécdotas –con final aleccionador– en su *Specchio di vera penitenzia*[78]. De Filippo degli Agazzari († 1422), agustino, ha quedado un libro en que se reúnen sesenta y dos *ejemplos*[79].

Suponemos que estos florilegios eran utilizados por el orador, quien los transmitía a sus oyentes. De tal manera, el pastor cumplía lo que aparece como propósito en una prédica de fray Giordano da Pisa al diferenciar

---

[75] Bartolomeo da San Concordio, *Di studio*, en Giuseppe De Luca (ed.), *Prosatori minori del Trecento. Scrittori di religione*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1954, p. 70. En adelante citado *Prosatori minori*.

[76] *Scrittori religiosi*, p. 87.

[77] *Prosatori minori*, p. 77.

[78] *Ibídem*, pp. 83 y ss.

[79] *Ibídem*, pp. 333 y ss.

quietud-indiferencia y movimiento vano o piadoso: "il nostro movimento è pur per voi, per darvi la pace e per farvine partefici"[80].

Destacamos las palabras "haceros partícipes". La erudición, la lectura, la reflexión, la manera de comunicación, todo el saber que incorpora el religioso y que transmite son actos de participación porque "molto più volentieri ci staremmo in cella e non usciremmo fuori..."[81].

La necesidad de hacer participar implica preparar la materia a exponer para que sea comprendida por los oyentes, para que pueda fructificar en ellos. Sin duda, algunos de esos oyentes podían acceder a la lectura y tenían los elementos para reflexionar. Dice el mismo predicador: "Così la Passione de Cristo, quanto più la t'addatti, e più l'usi, o leggendo o pensando o udendone predicare, tanto ti fa più prode..."[82].

En esos sermones también volcaban las experiencias vividas por los monjes en viajes y legaciones. Es de rigor, en este momento, recordar el pasaje de Salimbene de Adam en que menciona el aposentamiento transitorio de Giovanni del Pian del Carpine en uno de los conventos de la orden franciscana al regresar de la corte de los khanes ("qui redibat a Tartaris") –adonde lo había enviado el Papa Inocencio IV–. En el capítulo que le dedica, realiza un resumen de lo que fray Giovanni –"magnus prolocutor"– había narrado a sus hermanos. Habló ("dixit") del hambre y del frío experimentados, de la alimentación a base de carne equina, de la bebida de leche fermentada de yegua. Ya tenía fray Giovanni preparado el informe que había de entregar al Papa "et faciebat illum librum legi, ut pluries audivi et vidi, quotiens facta Tattarorum gravabatur legentes, ipse exponebat et disserebat de singulis"[83].

Sin duda, los hermanos que leían u oían leer, que pedían detalles de tan admirables gentes, lugares y acontecimientos, incorporaban todo ese bagaje a las predicaciones que realizaban, cada uno de ellos trataba de ser "agradable como un juglar", según la expresión del cardenal de Romanos. Este habla de otra materia a incorporar a la prédica, para hacerla aleccionadora y grata, la historia: "Alia est scientia historiarum. Sunt enim multae historiae, non solum apud fideles, sed etiam apud infideles, quae interdum multum valent in praedicatione ad aedificationem"[84].

---

[80] *Scrittori religiosi*, p. 86.

[81] *Ibídem*, p. 86.

[82] *Ibídem*, p. 87.

[83] Salimbene de Adam, *Cronica* (ed. Giuseppe Scalia), Bari, Laterza, 1966, 2 vols., I, pp. 297-298, año 1247.

[84] Delcorno, p. 78.

Bartolomeo da San Concordio, en su tratado sobre la predicación, dice que la historia ayuda a comprender las Escrituras. Según la palabra de san Agustín, "Quello che le storie dicono dell'ordine de' tempi passati, molto aiuta ad intendere i santi libri..."[85]. La historia ayudaba a comprender las santas palabras y también ofrecía ejemplos ya que se la consideraba "vita di memoria e maestra di vita"[86].

Suponemos que la lucha que la Iglesia hubo de llevar a cabo contra los grupos heréticos también determinó la adopción de la lengua vulgar. Los heréticos predicaban sin tener una formación que les permitiera el manejo del latín, por consiguiente la respuesta había de ser concorde. En general, los grupos heréticos no presentaban entre sus filas a gentes cultivadas, su doctrina era escasa, sus premisas elementales expresadas en lengua vulgar. Según Delcorno, "I capi delle sette ereticali sono innanzitutto geniali predicatori, capaci di piegare il volgare a strumento di una capillare penetrazione degli ambienti urbani"[87].

La Iglesia preparó a sus predicadores para enfrentar a la herejía. Ya desde el siglo XII se conocen, en Francia, sermones en lengua vulgar; en Italia, fueron los de Giordano da Pisa (1260-1311) los primeros que documentaron ese empleo.

El dominico Bartolomeo da San Concordio escribe acerca de la manera en que el predicador realizará su labor. Entre las muchas rúbricas destacamos una: "Che a gente rozza non si debbono predicare alte cose". De acuerdo a su método, cita a las autoridades que han hablado al respecto. Su resumen es que "Sì come a popolo rozzo non si deono dire cose lunghe ma brievi, così non cose profonde ma lievi"[88]. En este párrafo podemos subrayar varias cosas. Por un lado, se diferencian los auditorios a los cuales va dirigido el sermón –los había rústicos, separados de la "dotta moltitudine"–. Por otro, aparece la materia que constituirá el cuerpo de la prédica y el modo en que se entregará a los fieles ("breve y ligera"). Estas características implícitamente llevan a pensar en el lenguaje, no podrá emplearse otro sino el vulgar.

También existía una literatura piadosa que necesitaba del vulgar para extenderse, la que relataba la vida de los santos o de aquellas personas que habían dejado ejemplo de piedad. Lapo Mazzei –siempre

---

[85] *Scrittori minori*, pp. 81-82.

[86] Ibídem, p. 82.

[87] Delcorno, p. 6.

[88] *Prosatori minori*, p. 76.

preocupado por asuntos espirituales– escribe a Marco Datini. Habla de la Monja de Pisa: "Truovansi scritti da' discepoli e dal confessoro suo, di lei, nel primo anno, centinaia di miracoli, i quali tutti ho letti, di ciechi, sordi, muti, zoppi, leprosi, secchi, dogliosi, morti e risuscitati, e massime nel traportare si fe' ora il suo corpo da Roma in Svezia"[89]. Pensamos que éste era un tipo de literatura utilizada en sermones y también leída por los fieles privadamente.

Asimismo, debemos recordar la importancia que revistió la obligación de confesión anual en la aparición de manuales o guías de confesión. Sin duda, hubo una extensa literatura que reflexionó en general –y de manera más alta y compleja– sobre vicios, virtudes, sobre los deberes del cristiano. Pero también conocemos otras obras menores en que se instruyó a los fieles de manera más simple y en que tuvo parte importante el modo y oportunidad de la confesión. En suma, tratados en forma de catecismo e incitaciones a la plegaria y a la correcta penitencia. Un ejemplo típico puede ser el *Soccorso dei poveri* de Girolamo da Siena (n. c. 1335-1240-† c. 1420)[90]. El mismo autor define su obra al realizar una enumeración de su contenido: "Contiene adunque principalmente questo trattatello della fede cristiana, e della speranza, e della carità, e dell'amore, e dell'odio buono e reo, e de'comandamenti, e molte regole della nostra fede, e della perseveranzia della vita spirituale e corporale, in ogni atto e luogo e tempo e con qualunque persona, e de' peccati, e dell'orazione e confessione e communione, ecc."[91]. Según dice, en efecto, algunos capítulos se dedican a la confesión. Se prevén las actitudes de los dos personajes del diálogo a establecer, sacerdote y penitente. El primero se elegirá si tiene "scienzia e potenzia", es decir, las capacidades lógicas. El autor incita al fiel a hacer un previo examen de conciencia y a presentar un elenco claro de sus pecados y faltas: "E voi, se andate armate e provedute, non fate come gli stolti, che di loro peccati non fanno mai memoria, e poi el principio loro e confessione si è: 'Messere, io non so che mi dire'". La confesión deberá ser ordenada, clara, completa porque, en caso contrario, será "antes fábula que confesión"[92]. Para ayudar al penitente, detalla los pecados del cora-

---

[89] *Scrittori religiosi*, p. 127.

[90] Girolamo da Siena, "Soccorso dei poveri", en *Prosatori minori*, pp. 280 y ss.

[91] *Ibídem*, p. 281. Véase Carla Casagrande, "'Predicare la penitenza'. La *Summa de poenitentia di Servasanto da Faenza*", en A.A.V.V., *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996, pp. 61-89; Ginetta Auzzas, "Letteratura in volgare per i penitenti", en *Ib.*, pp. 105-124.

[92] *Ibídem*, p. 321.

zón, de la lengua, de las obras, aquéllos provocados por la negligencia... El tratado tiene un sentido didáctico, enseña y guía. Sin duda, conoce un destinatario cierto, siempre emplea el femenino, es decir, se dirige a mujeres. Muchos párrafos dicen claramente de ese destinatario. Incita: "Ama adunque el tuo marito di buono e iusto amore [...] Ama ch'el tuo marito sia ecclesiastico [es decir, piadoso, que frecuente la iglesia] e devoto". El tratado se concluye con la exhortación hacia las personas para quienes ha sido redactado y señala: "Or, carissime..."[93].

Tratado destinado a mujeres piadosas pero que, sin duda, se extendía *viva voce* o a través de la lectura. El problema de la transmisión es importante y, en esa extensión, es fundamental la lengua vulgar. De otra manera, esos conocimientos, esas obras hubieran quedado relegados en un determinado y restringido círculo.

El mismo Girolamo da Siena expresa el sentido de su libro. Dice que, a pesar de la existencia de tantos tratados –"mucho más útiles y sutiles"–, considera que el suyo ("rusticano") podrá ser importante para socorrer a los pobres. Considera pobres a quienes "degli altri libri, maggiori e migliori, sufficiente copia non hanno"[94]. En suma, su obra ayudará a la comprensión de quienes no posean otros libros y, sin duda, no puedan acceder a una lectura más difícil y en lengua desconocida.

En síntesis, muchas fueron las vías por las cuales la lengua vulgar –necesario instrumento de difusión y didactismo – se impuso. Y la circulación del libro ayudó a ese propósito. Libro y lengua permitieron no sólo el acceso a una cultura sino también a valores que llamaríamos "comunales", propios de un ámbito socio-político que elaboró y quiso difundir una particular visión del mundo.

[93] *Prosatori minori*, p. 303. Para ampliar el tema mujeres-predicación y transmisión de la fe a través de las mujeres, véase Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, París, Cerf, 1992, en especial: Nicole Bériou, "Femmes et predicateurs. La transmission de la foi aux XIe et XIIIe siècles", pp. 51-69; Danièle Alexandre-Bidon, "Des femmes de bonne foi", pp. 92-122; Estrella Ruiz-Calvez, "Religion de la mère, religion des mères", pp. 123-155; Dominique Rigaux, "Dire la foi avec des images, une affaire des femmes?", pp. 71-89.

[94] *Prosatori minori*, p. 281.

NON IN LIBRIS TANTUM
CRÍTICAS HUMANÍSTICAS AL SABER LIBRESCO TARDOMEDIEVAL

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

"No sólo debemos estar agradecidos a quienes sustentaron opiniones que compartimos, sino también a quienes expresaron opiniones más superficiales. Pues aun éstos aportaron algo: ejercitaron nuestra capacidad de pensar"
Aristóteles, Metafísica, II, 1

I

Esta afirmación, precisamente aristotélica, nos introduce de lleno en nuestro tema. En efecto, es la *forma mentis* propia del Estagirita la que dio lugar a una tradición que, eclipsada en la Cristiandad durante más de un milenio, reingresó en ella a principios del siglo XIII, produciendo una profunda crisis de crecimiento. Esa crisis fue la clave del esplendor filosófico y teológico en la centuria de oro del pensamiento medieval, en el siglo de las universidades. De hecho, cuando se redescubren las obras metafísicas y éticas de Aristóteles –el mundo occidental nunca dejó de tener presentes sus textos lógicos-, se advierte que dan cuenta de un enfoque de la realidad no coincidente con los esquemas de la "sabiduría cristiana", de base neoplatónica y agustiniana[1]. El Aristóteles redescubierto, especialmente el filósofo del mundo natural, presentaba una perspectiva completamente nueva para los pensadores de entonces,

---

[1] Sobre las circunstancias de este reingreso, está todavía vigente el clásico de F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, Lovaina, Nawaelerts, 1970.

Temas medievales, 8 (1998), 65-88.

algunos de los cuales advirtieron que en ella radicaba el secreto de la temida supremacía árabe en materia científica y técnica.

Ante ese fenómeno se perfilaron tres actitudes diferentes, rastreables en la actividad universitaria de dicho siglo: la de la entusiasta aceptación acrítica, la del examen y asimilación crítica y la del rechazo[2]. La primera dio lugar al aristotelismo rígido de Siger de Brabante y de los que después serán llamados "averroístas latinos", puesto que consideraban la perspectiva de Averroes y la árabe en general, la más adecuada interpretación de Aristóteles. Esta corriente, rígida en cuanto reducía la filosofía al aristotelismo, mostraba un completo desdén ante el problema de la concordancia –o falta de ella– que eventualmente surgiera entre las afirmaciones filosóficas y la fe; de ahí que fuera propia del averroísmo latino la doctrina de la doble verdad: lo que se revela verdadero en el campo de la razón filosófica puede no serlo en el de la fe religiosa y viceversa.

Muy distinta fue la actitud de otros dos autores máximos del pensamiento medieval: Alberto de Colonia y Tomás de Aquino. En efecto, negándose a admitir el divorcio entre razón y fe, asumieron la recuperación del pensamiento aristotélico y reformularon desde sus categorías, examinadas críticamente, una visión cristiana de la realidad distinta de la que se había sustentado hasta entonces. De este modo, construyeron también una nueva teología. Por cierto, la magnitud del intento constituyó a los autores empeñados en él en grandes campeones de la Cristiandad para la historia posterior pero, a la vez, las consecuencias de un posible fracaso en ese intento alarmó a sus contemporáneos. Prueba de ello son las condenaciones de Tempier, sobre las que tanto se debate hoy en día.

Con todo, ello no bastó a pensadores celosos de salvaguardar la fundamentación racional tradicional de la visión cristiana del mundo. Así, franciscanos como san Buenaventura no vieron en el aristotelismo más que una forma de la sabiduría pagana, comentada y enriquecida por infieles. La percibían, además, como una verdadera amenaza para la Cristiandad, puesto que no se limitaba a una reclasificación de las artes liberales, sino que ofrecía todo el vigor de una cosmovisión que, por su innegable superioridad en el dominio de lo profano, conllevaba la promesa de una absoluta autonomía de la razón respecto de la fe. Sin embargo, ante la paulatina imposición de esta corriente de pensamiento, los autores de tendencia bonaventuriana hicieron concesiones a algunos elementos aristotélicos, en general, sólo nominales. Por esta razón, conforman el

---

[2] Nuevamente cabe remitir a van Steenberghen. Esta vez se trata de *La philosophie au XIIIe siècle*, París, Vrin, 1974.

llamado "aristotelismo ecléctico", expresión que encierra un eufemismo ya que, sin sistematizar ni analizar exhaustivamente la obra del Estagirita, interpretaron dichos elementos con una *mens* decididamente neoplatónica[3].

Por su parte, autores como Duns Escoto intentaban, con extrema sutileza, no una serie de concesiones, si se quiere, formales, sino una conciliación abierta entre un enfoque metafísico neoplatónico y el aristotelismo. Duns lo hace mediante la síntesis de su formidable sistema. Con todo, es por lo menos discutible el éxito de una concordancia entre elementos filosóficamente tan heterogéneos.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que lo fundamental del reingreso de Aristóteles en la incipiente vida universitaria del siglo XIII abrió una honda y ardua cuestión: la de sus posibilidades de constituirse en adalid, enemigo o renovador de la cosmovisión cristiana, dado que el cambio que implicaba asumir una perspectiva aristotélica volvía a poner sobre el tapete la relación entre razón y fe. Por lo demás, la diversidad de enfoques desde los que se asumió el redescubrimiento del Estagirita hizo que el aristotelismo del siglo XIII ofreciera como una de las pocas notas comunes a todas vertientes el no apoyarse en el agustinismo como pilar central o, por lo menos, no hacerlo explícitamente.

En el siglo siguiente la situación –hija, como es natural, de la del anterior– presenta características diferentes. Las posiciones al respecto ya están claramente perfiladas pero, además, durante el siglo XIV no se asiste, en la misma medida que en el XIII, a la polémica entre ellas; antes bien, cada una avanza en sus propios carriles, dándose, sobre todo, discusiones internas –si bien fuertes– entre sus miembros. El debate ya no gira sobre la cuestión de la razón y la fe sino, más específicamente, en torno de la relación entre filosofía y teología; sobre todo, ya no consiste en aceptar o no a Aristóteles sino en decidir qué ángulo de la tradición aristotélica se asume y cuáles son las consecuencias que resultan de tal asunción.

No huelga recordar, una vez más, el peculiar destino que le cupo a la tradición aristotélica de la universidad medieval: su reingreso ocasionó la

[3] Un ejemplo paradigmático del enfrentamiento entre la posición del aristotelismo moderado tomista y el ecléctico de los seguidores de san Buenaventura está dado por la polémica que sostuvieron sobre la eternidad del mundo; en cambio, el debate acerca de la existencia de un intelecto único para todos los hombres se dio preferentemente entre la posición tomista y la del aristotelismo rígido de los averroístas latinos. Ambas cuestiones habían quedado de alguna manera pendientes en los textos aristotélicos, desde el momento en que en ellos no se zanjan definitivamente.

conmoción inicial y las consecuencias posteriores, a las que se acaba de hacer referencia, tan rápidamente como rápida fue también su declinación[4].

Desde los mismos comienzos del siglo XIV, las vertientes aristotélicas no lo fueron tanto por recurrir directamente a las obras de Aristóteles cuanto por utilizar categorías y perspectivas de cuño aristotélico, las que, por otra parte, estaban ya condicionadas por una previa concepción religiosa de la realidad. De este modo, tampoco se respetó completamente el espíritu de la obra aristotélica, con muchos interrogantes y cuestiones abiertas, las que cada línea escolástica se ocupó de zanjar en un *sistema.*

Tanto en la línea del neoagustinismo del siglo XIV como en sus corrientes místicas, sea la alemana o la flamenca, se hacía filosofía dentro de la teología. En cambio, tanto en el averroísmo como en el nominalismo de Ockham, la razón filosófica se había independizado de la teológica, si bien en el primer caso mencionado dicha separación se opera con el intento de salvar la autonomía de la razón; en el segundo, con el de salvar la fe de la discusión filosófica. Mientras tanto, el experimentalismo de las escuelas "científicas" seguía su curso.

A esto debe añadirse el hecho de que, al menos en el mundo occidental, la actividad filosófica y teológica se había circunscripto ya al ámbito universitario, en el que se consagra como único *método válido de discusión y búsqueda, el escolástico.* Éste fue adquiriendo una precisión y afinamiento cada vez mayores. De este modo, los contenidos de sello aristotélico quedan ceñidos a un segundo condicionamiento: el que les impone ese rigor metodológico que *elevaba la lógica a la categoría de llave áurea de acceso a la verdad.* Si bien eran muchas, como se sabe, las universidades importantes de este período, la preeminencia de la de París es innegable. Su brillo y su fama hicieron que se fueran identificando con su nombre las sucesivas etapas de la actividad universitaria en general. Así, por ejemplo, el método escolástico de discusión al que se acaba de aludir, aun en el período decadente del escolasticismo, fue denominado por los humanistas "*stile parigino*".

Todo esto se acentúa en la primera mitad del siglo XIV, durante el cual el panorama de las corrientes filosófico-teológicas presenta el siguiente esquema:

---

[4] Así como un prejuicio habitual suele ver en el siglo XIII sólo la presencia del aristotelismo –y hemos visto que no es así con autores como Buenaventura–, también se suele sustentar otro prejuicio sobre el Humanismo: el que lo concibe como un período exclusivamente platónico o neoplatónico. Los trabajos de Schmitt han dado por tierra con él.

a) *la línea especulativa:* ésta se podría caracterizar como heredera de las síntesis que construyeron especialmente Tomás de Aquino y Duns Escoto. El primero había trazado con precisión el límite entre filosofía y teología –distinción que el agustinismo no ofrecía– y había señalado su no incompatibilidad. El segundo va más allá y muestra la pretensión de conciliarlas. Ambos sistemas coinciden en el énfasis puesto en la metafísica especulativa como fundamento de todo sistema filosófico; también en el hecho de ser las dos doctrinas que mejor revelan, en su articulación interna, los resultados del procedimiento de la *disputatio*. Sin embargo, al madurar el siglo XIV, ambas habían perdido ya fecundidad en nuevas investigaciones. Tomistas y escotistas se refugiaban, por una parte, en los aspectos puramente formales y en el afinamiento técnico de la discusión escolástica. La *dialéctica* formal servía como gimnasia intelectual pero, al convertir su condición de propedéutica en un fin en sí mismo, nada nuevo enseñaba acerca de la realidad. La teología y la filosofía ya no buscaban su confluencia y la primera se había convertido en mera *theologia disputatrix*.

b) *la línea averroísta latina:* tampoco ajena a cierto formalismo, acentuó en el siglo XIV la separación entre razón y fe, entre teología y filosofía que había operado en la centuria anterior. Pero lo más importante y distintivo del averroísmo latino en el siglo que ahora nos ocupa es que se fue configurando como *philosophia naturalis*, circunscribiendo así sus intereses al mundo de la naturaleza. En éste sumergía aun la realidad específicamente humana, de manera que la *scientia de anima* formaba parte de la *scientia de natura* y el hombre, despojado cada vez más de su propia dignidad espiritual, era considerado de hecho una de las tantas cosas naturales, es decir, un objeto de esa investigación de tipo naturalista en la que habían brillado, particularmente, los árabes. Por lo demás, seguía indiferente ante la habitual objeción de los teólogos acerca de que la *positio fidei* era la *positio veritatis*, dada la escisión que habían practicado entre el orden filosófico y el de la fe. Por otra parte, se debaten todavía ciertos aspectos de la orientación doctrinal del averroísmo latino; en particular, se discute si consistía en teoría o en mera exégesis. Desdeñaban también ellos la belleza expresiva y desprovistos en general del conocimiento del griego y del árabe, los averroístas latinos habían sacralizado los textos de Aristóteles y, sobre todo, de su Comentador. Muchos de ellos seguían rumiando, pues, el propio material, sin extraer de él su potencial fecundidad.

c) la línea *lógico-experimentalista:* esta corriente venía a cubrir una necesidad insatisfecha por las anteriormente esbozadas. Tanto el ocamismo como el experimentalismo heredero de Roger Bacon asestaron un duro golpe a la línea especulativa, es decir, a aquella tradición que ponía el acento en la especulación metafísica. Lo hicieron insistiendo en la atención a lo individual. Los experimentalistas sólo consideraban lo concreto, lo observable y mensurable, después de haber sustituido lo universal inteligible por lo individual intuible como núcleo central de la investigación filosófica. Mientras Durando de san Porciano y Pedro Auriol proclamaban que la única realidad que merecía el interés de la investigación era la empíricamente verificable –con independencia de lo que hubiera sostenido originalmente Aristóteles, a quien se remitían a vêces con espíritu crítico y otras admirativamente-, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia ponían en práctica ese principio y se especializaban en estudios de mecánica, preparando el terreno en el que después habría de florecer Galileo. Con todo, lo que más trascendía de esta línea más allá de los claustros y de los círculos intelectuales, llegando a quienes no pertenecían a ellos estrictamente hablando, era el así llamado "terminismo" ocamista. Éste constituía el eje de la "línea lógica", de la nueva lógica. Esta posición reducía la investigación filosófica al análisis de los términos –de cuyas propiedades se ocupó fundamentalmente-, tomándolos como meros signos, ni siquiera como conceptos.

Pero cabe tener presente ahora que, así como el siglo XIII fue el gran siglo de oro en muchos sentidos, se considera al XIV una centuria de catástrofes. Independientemente del juicio que una generalización semejante pueda suscitar, es indudable que, además de la peste que asoló a Europa por entonces, el cisma de Aviñón y el rápido debilitamiento del Imperio no pueden tenerse por acontecimientos menores.

Ahora bien, a la pérdida de credibilidad de la Iglesia y del Imperio vino a sumarse la de otra institución que ya se había constituido en el tercer punto de referencia del hombre de mediados del siglo XIV: la universidad.

II

Así como la universidad, en sus comienzos del siglo XIII, había gozado de un gran prestigio entre los hombres extra-universitarios de la época, en la centuria siguiente la situación es, en tal sentido, muy distinta. Cierta decadencia de su actividad –si se la compara con la de del siglo de

oro– había asumido la forma de lo que se ha dado en llamar "escolasticismo", para diferenciarlo de ese otro formidable movimiento que fue la Escolástica propiamente dicha. En efecto, durante el escolasticismo del siglo XIV –y siempre aludiendo a lo debatido en el interior de los claustros– la teología resintió la debilidad de la metafísica, con la desvalorización y el extravío superficial de la razón especulativa, en cuanto potencia capaz de una síntesis de lo real. La filosofía, por su parte, sea entre los experimentalistas, sea entre los averroístas, estaba, todo lo más, en la base de los progresos científicos, pero dejando al hombre desamparado en cuanto a la conciencia de sí y de su propia realidad; tanto más lo hacía el terminismo ocamista. De este modo, sea por decadencia, omisión o unilateralidad, ninguna de las líneas de pensamiento universitario prometía brindar, al promediar el siglo XIV, una respuesta global a la situación cultural y espiritual de la época. Ante esto –y contra el prejuicio vulgar que asimila el desprestigio de la Iglesia en cuanto institución a una supuesta pérdida de espiritualidad o aun de fe– cabe señalar que, por el contrario, tuvo lugar una valoración de la pura fe que, en algunos casos se dio en formas de religiosidad popular y, en otros, en modalidades de la mística que producirán a la postre grandes sistemas metafísicos. Baste indicar, al respecto, el gran nombre de Nicolás de Cusa.

Así, el hombre extrauniversitario de esos años, si era letrado, formulaba críticas muy duras al fruto de la actividad de los claustros; si no lo era, estaba, de todos modos, muy lejos de ver pasar a quienes iban "cargados de libros" con el respeto reverencial con que los contemplaba su antepasado del siglo anterior.

Como es natural, los hombres cultos –en el sentido tradicional del término– aunque no "profesionales", en cuanto que no eran maestros en la universidad ni se regían por su fuero, fueron los primeros en hacerse eco de la situación. De hecho, su reacción es una de las claves de la aparición del Humanismo como momento histórico y como fenómeno cultural. Tal es así que surge con la figura de su fundador: Petrarca.

En efecto, de regreso a la Aviñón de su juventud, Petrarca asciende al monte Ventoux, ascensión que –importa recordarlo– muy poco antes había realizado Buridán, rector de la universidad de París, para hacer allí observaciones meteorológicas. El poeta, en cambio, lleva consigo un ejemplar de las *Confesiones*, obsequio de su amigo Dionisio de Borgo San Sepolcro. El mismo Petrarca le confiará, en una célebre carta incluida en el epistolario de sus *Familiari* y que pretende haber escrito durante la noche siguiente al día de la ascensión, que subió al monte movido por el único deseo de ver la altura "extraordinaria" de aquel lugar. Sin embargo, es menester evitar el equívoco de confundir el motivo que efectivamente

impulsó esa ascensión con lo sucedido en la cima. Lo ocurrido en ella es decisivo: Petrarca olvida entonces su propósito y, sin detenerse a admirar la majestuosidad del paisaje que se extiende ante sus ojos, abre al azar el pequeño ejemplar de las *Confesiones*. Lo que lee allí es el famoso pasaje donde el Hiponense observa que los hombres van a admirar la altura de los montes, la inmensidad del océano y el curso de las estrellas, pero olvidan lo mucho que tienen que contemplar en sí mismos[5]. El poeta relata en la carta citada[6] su estado de ánimo ante esa lectura, dando cuenta de su disgusto consigo mismo por admirar todavía esas cosas exteriores, cuando hubiera debido saber ya, aunque fuera a través de los filósofos paganos, que nada es admirable a excepción del "alma humana, cuya medida supera toda grandeza". En ese punto decisivo, en la cima del Ventoux, confluyen, pues, el *scito te ipsum* socrático de una cultura clásica y el *noli foras ire* agustiniano de una sensibilidad cristiana renovada. Pero es, sobre todo, la instancia fundacional del Humanismo en cuanto movimiento intelectual que, remitiéndose a la Antigüedad pagana y cristiana, hará recuperar al hombre y su problemática el centro de la escena filosófica. Es el año 1333 y el poeta cuenta 32, exactamente la edad de la conversión agustiniana, como él mismo se ocupa de indicar. Billanovich ha mostrado empero que se trata de una datación literaria[7].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que desde ese ángulo de intereses parte la crítica petrarquesca a las direcciones de la filosofía universitaria tardo-medieval, a la que reprocha el olvido, no sólo del ser sino, fundamentalmente, del hombre.

De las líneas que hemos indicado en la actividad universitaria tardo-medieval, la crítica petrarquesca no deja ninguna sin constituirla en blanco de sus ataques. Respecto de la primera, la que denominamos "especulativa", es decir, la más identificada tradicionalmente con la *disputatio,* sus dardos apuntan a la verbosidad vacua en que el escolasticismo de aquellas décadas ya la iba precipitando. Así, en los *Familiarum,* se lee su declaración en el sentido de amar cierto tipo de filosofía –y notemos que del modo más explícito la reivindica como disciplina– que nada tiene que ver con aquella otra *de las escuelas*, locuaz y fútil [*loquacem scolasticam ventosam*] de la que se jactan de manera ridícula "nuestros eruditos" [*literatores nostri*]. La que él ama es la verdadera

---

[5] Cfr. *Conf.* X, 8, 15.

[6] Cfr. *Familiares* IV, 1.

[7] Cfr. "Petrarca e il Ventoso", *Italia medioevale e umanistica*, IX (1966), 389-401.

filosofía, la que habita *no sólo en los libros* [*non in libris tantum*], sino en las almas[8]. La expresión subrayada sintetiza buena parte de lo que será la crítica humanística al saber libresco tardomedieval y, por cierto, sella su origen.

Quizá el ataque más explícito de Petrarca contra la línea especulativa se encuentre en otro par de cartas familiares, esta vez dirigidas a Tommaso Caloria da Messina. En la primera de ellas, cuando habla de los filósofos *catedráticos*, se refiere a ellos como "esos escolásticos [...] que quieren llamarse sabios y a los que el vulgo llama así" *[qui se sapientes dici volunt et quos sapientes vulgus appellat]*[9]. Nótese, de paso, que Wilkins ha datado esta carta alrededor del 1350[10]; ello significa que, todavía a mediados del siglo XIV, la imagen popular que suscitaban los universitarios de cultura libresca era la de real sabiduría. Empero, esta situación, como veremos, no tardará en modificarse. Respecto de los teólogos, específicamente, a los que muchas veces descalifica con el epíteto de *multiloqui*, su principal reproche apunta al mero formalismo en el que incurrían.

Otro flanco de la crítica petrarquesca al saber libresco tardomedieval se dirige a la segunda de las líneas que resumíamos: el averroísmo. En este sentido, su ataque a los averroístas, a quienes denomina "*plebei et minuti*", se sintetiza en una fuerte expresión: ellos son –dice– los seguidores de ese "perro rabioso de Averroes". Consignamos este término con el único fin de mostrar la vehemencia retórica de Petrarca en sus críticas a esta orientación, no porque al gran Comentador se le puedan atribuir las principales objeciones que el poeta enrostraba a los así llamados "averroístas". En efecto, dichas objeciones eran fundamentalmente dos: la primera, el haber consagrado la doctrina de la doble verdad; la segunda –y la más grave a los ojos de Petrarca– el haber "cientifizado" el tratamiento de los temas antropológicos. Y sucede que ninguna de las dos tesis o actitudes es propia del pensamiento de Averroes; sí lo son de los miembros del averroísmo posterior.

Más allá de estas salvedades, es en el *De sui ipsius et multorum ignorantia* donde se ha de buscar el desarrollo más extenso de la polémica

---

[8] *Familiarum rerum libri* (ed. Rossi-Bosco), Florencia, 1942, III, p. 19. Salvo expresa indicación en contrario, todas las traducciones son nuestras.

[9] *Ibid.*, p. 15.

[10] Cfr. E. H. Wilkins, *Petrarch's Correspondence*, Padua, 1960, p. 37.

[11] Véase al respecto P. O. Kristeller, "Il Petrarca, l 'Umanesimo e la Scolastica", *Lettere Italiane*, VII (1955), 367-388.

petrarquesca contra el averroísmo, debate que no podemos sintetizar aquí. Por lo demás, si la obra recién mencionada constituye la más específica crítica del poeta a esa línea, ello no es sino la consecuencia de su objetivo central: plantear un verdadero programa de *studia humanitatis*.

Pero el blanco favorito de Petrarca es el conformado por los dialécticos y, en especial, los "terministas británicos". Hay que advertir enseguida que la detracción no es de la dialéctica o la lógica en cuanto tal, sino contra el terminismo, particularmente, el oxoniense, al que descalifica llamándolo *agmen britannicum*. El terminismo de Oxford se había extendido hasta Sicilia, razón por la cual Petrarca lo denuncia como "tercera calamidad", ya que cuenta como anteriores a los cíclopes y a los tiranos: "*Imo vero iam insulare peculiare malum est, si dyalecticorum agmini britannico ethnea nunc novorum Cyclopum acies accesserit*"[12].

Unas páginas más abajo, en un texto donde polemiza con un siciliano, supuesto secuaz de la línea lógica británica, Petrarca establece los límites de su crítica: no condena la dialéctica en sí misma y, al no hacerlo, no solamente se apoya en su propia convicción sino en la de las *auctoritates* más respetadas por él y por todo el movimiento humanístico: los estoicos y, sobre todo, Cicerón[13]. El motivo de su detracción está en el uso que de ella hace la escuela de terministas tales como el mismo Ockham, Swynes-head, Heytesbury, Strodus, Ferabrich. Esta utilización termina por convertirla en fin último, cuando, a sus ojos, debería seguir siendo propedéutica para el abordaje filosófico de los temas cruciales y urgentes en la vida de los hombres: "*...dyalecticam tu condemnas?' Absit; scio enim quantum illi Stoici tribuant, secta philosophorum fortis et mascula; cuius, cum sepe alias, tum in libro* De finibus *Cicero noster meminit; scio quod una liberalius est et gradus ad alta nitentibus iterque philosophorum dumeta gradientibus non inutilis armatura. Excitat intellectum, signat veri viam, monstrat vitare fallacias...*"[14].

Pero el pecado del terminismo británico no es solamente un pecado de omisión, como se podía sospechar ya en la referencia a la "agresividad

---

[12] *Fam.* (ed. Rossi-Bosco), p. 36.

[13] Es imposible resumir en nota las razones de la influencia estoica en el Humanismo, comenzando por su mismo fundador. Respecto de la de Cicerón en particular, baste apuntar que el mismo nombre de "humanista" es exhumado por los italianos de los escritos ciceronianos, donde figuran expresiones como "*studia humanitatis*" y "*studia humaniora*".

[14] *Fam.* (ed. Rossi-Bosco), p. 37.

ciclópea"; en tal sentido, el reproche petrarquesco se dirige a la crítica corrosiva que los terministas hacían de los clásicos al objetar con petulante escrupulosidad cosas tales como el uso supuestamente excesivo de términos copulativos por parte de Virgilio[15].

Los ejemplos de esta aversión petrarquesca a los terministas, rayana en el insulto, podrían multiplicarse. Baste esta última referencia para indicar el grado marcadamente mayor de la que dirige a esta línea en particular, en el contexto de su crítica generalizada a la cultura libresca tardomedieval: en una carta a Boccaccio, califica a los lógicos no sólo de ignorantes sino de locos y corrosivos. Dice, en efecto, "*Surgunt his diebus dyalectici non ignari tantum, sed insani et quasi fornicarum nigra acies nescio...*"[16].

Si bien es ésta la orientación general que habrá de asumir ulteriormente el movimiento humanístico respecto de este tema, no hay que suponer empero que la reacción de su iniciador se extendió tan velozmente ni que fue tan unánime. Acabamos de aludir a Boccaccio, en quien precisamente la cuestión se encuentra bastante matizada. Por una parte, nada hace suponer que Boccaccio, que celebra contra todos los dialécticos el resurgimiento de la poesía, no haya compartido muchas de las opiniones petrarquescas. Pero, al menos, da cuenta, en su *Decamerón*, de la subsistencia de un resto de respeto que la cultura universitaria despertaba aún en el hombre común. Así, por ejemplo, la obra mencionada registra una página en la que una madre, preocupada ante la eventualidad de un matrimonio inconveniente para su hijo, lo envía a París, con el fin de que olvide sus amores y con la excusa de que allí tendrá la ocasión de cultivarse y de aprender mucho. Con todo, el desarrollo posterior del cuento demuestra que tal aprendizaje no le fue de gran utilidad. De manera, pues, que la disputa escolástica, en la que, como dijimos, la universidad de París siempre brilló, es decir, "*lo stile parigino*", seguía gozando todavía, entre la burguesía, al menos, de cierto prestigio. En otro cuento Boccaccio alude al carácter mercenario que se iba acrecentando en el hombre de libros proveniente de la cultura oficial; pero muestra, a la vez, que también se abría paso en la burguesía cierta exigencia de autoconciencia, requisito indispensable de la nueva filosofía humanística. En él se narra el cruel escarmiento procurado a una viuda por Ranieri, un joven enamorado de ella, que, "después de estudiar en París, no para vender su ciencia con

---

[15] Cfr. *Sen.* XII, 2.

[16] *Ibid.* V, 2.

fines de lucro, como muchos hacen, sino para conocer las causas de las cosas y *la razón de ser de uno mismo –como cuadra a un gentilhombre–*, volvió a Florencia"[17].

De otro lado, es innegable también que el mismo Boccaccio hace hablar a Tito o a la hija de Tancredo con todas las reglas de la retórica y de la lógica, en un procedimiento que genera comicidad, aun cuando De Sanctis no lo haya celebrado[18].

Los trazos de este panorama inicial de la polémica contra la cultura libresca tardomedieval en el Humanismo se acentúan a medida que se avanza en sus etapas. En efecto, de las líneas especulativa, averroísta y lógica, el encarnizamiento contra esta última se hace más evidente en la segunda mitad del siglo XIV. Para entonces, la cultura oficial, que hasta ese momento se había sentido intangible en su refugio de los claustros, comienza a reaccionar. Lo que ya se iba convirtiendo en escolasticismo encuentra simpatizantes fuera de ellos. Estos adeptos se ven precisados a tomar las mismas armas que los opositores y recurren así al procedimiento de la detracción para defenderse. La reacción de la cultura libresca oficial no se limitó, como quizás hubiera podido esperarse –y volveremos sobre el tema, ya que es significativo– al desdén de quienes están seguros de su solvencia.

---

[17] *Decameron, Filocolo, Ameto, Fiammeta* (ed. N. Sapegno), Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952, IV, 8 y VIII, 7, pp. 331 y 563, respectivamente, subrayado nuestro. Respecto de la denuncia de actitudes mercantilistas en muchos intelectuales universitarios a comienzos del Humanismo, insinuada en este pasaje, Mariateresa Fumagalli recuerda que entonces "el ambiente histórico en el que actúa quien vive 'trabajando con la mente y con la palabra' ya ha cambiado. Diversas señales nos llegan de ello desde el mundo universitario [...] Se va formando así una clase –casi una casta hereditaria– de grandes profesores que, en las sedes más prestigiosas, añaden al sueldo asignado por las ciudades el honorario de los estudiantes y los intereses de los préstamos hechos a los alumnos pobres, alcanzando en más de un caso una óptima situación económica". Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *El intelectual entre Edad Media y Renacimiento*, Buenos Aires, CBC (UBA), 1997, p. 53. El hecho de que estas actitudes, lejos de atenuarse, se hayan extendido en la plenitud de la época humanística nos lo sugiere, entre otros, el testimonio de Pico della Mirandola. En su *De hominis dignitate*, se lee: "Hemos llegado a tal punto –¡y bien doloroso!– que no se considera sabios sino a aquellos que hacen fuente de ganancia el estudio de la sabiduría [...] No hay quien ame a Palas, que la secunde si no es con pacto de prostituirse y de traer ganancia con su violada virginidad", *Discurso sobre la dignidad del hombre* (ed. A. Ruiz Díaz), Buenos Aires, Goncourt, 1978, p. 58.

[18] F. De Sanctis, *Historia de la literatura italiana*, Buenos Aires, Americalee, 1944, p. 269.

En este sentido, hay que tener en cuenta la obra de Francesco Landini, autor de un carmen latino en defensa justamente de la dialéctica terminista. En él, el mismo Guillermo de Ockham aparece lamentando que la "*nescia lingua procax*" del vulgo denigre sus obras y descalifique la dialéctica, "sin la cual –repite apasionadamente– nada se puede conocer". El blanco de sus burlas se acota en la figura de un humanista que va filosofando entre el "populacho ignorante" y, lo que Guillermo juzga aún peor, elogia a "su" Cicerón. Después de haberse mofado hasta el hartazgo del supuesto humanista, el personaje que representa a Ockham afirma que las loas de aquél hieren al Arpinate más que la espada. Los críticos han tratado de identificar al humanista aludido en este carmen reportado en el ensayo de Antonio Lanza sobre las polémicas literarias en la Florencia humanística, obra fundamental para nuestro tema y sobre cuya documentación nos hemos basado para el presente trabajo[19]. Pero sea quien fuere dicho humanista, para lo que aquí importa, y más allá del grado y carácter de esta reacción, interesa fundamentalmente subrayar tres hechos. El primero está dado por la mención del "populacho ignorante", alusión que da cuenta de una diferencia fundamental entre el movimiento humanístico y la cultura oficial atacada: ésta no contemplaba su divulgación más allá de los claustros, mientras que aquél, al no estar tan ceñido por los límites de la organización formal universitaria, era más proclive a la expansión entre los iletrados, aun cuando no se la propusiera en cuanto programa. Si bien el fenómeno humanístico fue tan elitista como cualquier otro movimiento filosófico, centros tales como la Academia Platónica no estaban, de hecho, tan acotados institucionalmente como la universidad, con lo que las discusiones podían y solían zanjarse en los espacios públicos, a lo que debe añadirse que el carácter de las mismas –por ejemplo, la prioridad de la vida activa del político sobre la contemplativa del filósofo o a la inversa– las acercaba a los no expertos. En segundo lugar –y en lo que concierne a la mención de Cicerón– cabe señalar la relevancia que ya había cobrado su figura aun entre quienes no adherían precisamente a la cultura humanística. En tercer término, es también

---

[19] Cfr. A. Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del Primo Rinascimento (1375-1449)*, Roma, Bulzoni, 1989. Con arreglo a la perspectiva precisamente literaria –como especifica el título de su excelente obra– por la que opta, Lanza no ahonda en ella en las razones que pueden haber dado lugar a algunas características centrales de estas polémicas *desde el punto de vista filosófico*. Es precisamente lo que nosotros nos proponemos en estas páginas.

sugestiva la posible existencia de algunos personajes que tal vez hayan reivindicado para sí el nombre de "humanistas" sin merecerlo, como, por lo demás, ocurre en cualquier gran movimiento cultural; de manera semejante, el hecho de ser plagiado resulta ya consagratorio para un autor contemporáneo de su plagiario.

Sea de ello lo que fuere, las críticas a la cultura libresca oficial arreciaron, siempre con neta aversión particular al terminismo. La obra de demolición petrarquesca al respecto se continúa con pareja virulencia en su discípulo Salutati quien, en una carta de elogio a su recién fallecido maestro, alaba la orientación filosófica de éste, oponiéndola a la de los sofistas universitarios: "*Non dico in hac, quam moderni sophiste ventosa iactantione inani et impudente garrulitate mirantur* in scolis; *sed in ea que animos excolit, virtutes aedificat, vitiorum sordes eluit, rerumque omnium, omissis disputationum ambagibus, veritatem elucidat*"[20]. La fundamentación del ataque se reitera: el reproche principal es la omisión de un tratamiento filosófico de la vida humana. En otro texto de Salutati aparece la nueva forma de aludir a la lógica de los terministas, *loyca*, versión que retomará la mofa popular. Empero, ese texto insiste en indicar que no se trata de la lógica aristotélica, confirmando una vez más que el Humanismo no ataca a Aristóteles sino al uso que la cultura libresca hacía de su obra: "*... textus Aristotelicus nec intelligunt nec legunt sed nescio quos tractatus apud 'toto divisos orbe Britannos' quasi noster eruditioni non sufficiat situs, querunt*"[21]. Con todo, el documento más importante para el tema que nos ocupa de la segunda mitad del siglo XIV son los diálogos *Ad Petrum Histrum* de Leonardo Bruni. Dicha importancia aconseja presentar, en traducción castellana, algunos pasajes seleccionados:

"¡Qué magníficos hombres los filósofos de nuestro tiempo, que enseñan lo que no saben! No dejan de asombrarme, porque no consigo comprender cómo han podido aprender filosofía ignorando las letras, ellos, que cuando hablan dicen más solecismos que palabras, de tal modo que preferiría sentirlos roncar y no hablar. Ahora bien, si les preguntas sobre qué autoridad y sobre preceptos de quién fundan esa preclara sabiduría, ellos te responden: –'Del Filósofo'. Al decir así, quieren que se entienda Aristóteles; y, cuando es menester encontrar confirmación a algún aserto, ponen por delante proposiciones extraídas de esos libros que atribuyen a Aristóteles: términos ásperos, duros, capaces de ofender y cansar todos los

---

[20] *Epistolario* (ed. Novati), Roma, 1981, p. 178. Subrayado nuestro.

oídos. – 'Así dice el Filósofo'– afirman; contradecirlo es impío; para ellos son lo mismo su autoridad y la verdad, como si únicamente él hubiera sido filósofo [...] Por Hércules, yo no digo esto por odio a Aristóteles, como tampoco me propongo en modo alguno combatir a ese hombre sapientísimo, sino sólo la necedad de los aristotélicos de hoy en día. Si se mancharan de la única culpa de la ignorancia, por cierto, no serían dignos de alabanza; con todo, merecerían, al menos, que se los soportara, en estos tristes tiempos que corren. Pero ahora que a la ignorancia añaden una arrogancia tan grande, por la que osan llamarse y considerarse sabios, ¿quién podrá soportarlos serenamente? [...] Es imposible, créeme, que éstos sepan bien algo, sobre todo, cuando esos libros que atribuyen a Aristóteles han sufrido tan grandes transformaciones que, si uno se los llevara al mismo Aristóteles, él no los reconocería [...] ¿Qué decir ahora de la dialéctica, que es, por excelencia, el arte de las disputas? ¿Tiene acaso un reino floreciente y no sufre en nada esta ofensiva de ignorancia? En absoluto: contra ella ha arremetido también esa barbarie que habita más allá del Océano [...] ¿Qué hay, pregunto, en la dialéctica que no haya sido perturbado por los sofismas británicos? ¿Qué queda que no haya sido extraído de aquel antiguo y veraz arte del disputar para tornarse inepcias y ligerezas?"[22].

III

Nuevamente, se ataca la cultura libresca oficial, pero, esta vez, se multiplican no sólo los dardos sino también los flancos. En efecto, se la acusa de ignorancia, sobre todo, de las letras, y aquí podemos suponer que es el humanista retórico quien reprocha a la línea especulativa del escolasticismo su incapacidad expresiva[23]; de sacralizar a Aristóteles, apelando dogmáticamente al *ipse dixit*, acusación ante la que el averroísmo latino, como dijimos, era particularmente vulnerable; de corromper y manipular sus obras, haciendo de ellas un uso interesado y de esto los autores de la línea especulativa también podían, según vimos, considerarse culpables. Pero es obvio que el blanco favorito sigue siendo la línea lógica y, en especial, el terminismo británico. Todos, por lo demás, se hacen pasibles del reproche de soberbia y pedantería libresca. Así, el texto

---

[21] *De laboribus Herculis* (ed. Ullman), Zurich, 1951, p. 3.

[22] E. Garin (ed.), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952, pp. 55-61.

de Bruni señala probablemente el ejemplo más amplio y elocuente en la crítica del Humanismo a la actividad universitaria tardomedieval por parte, precisamente, de un humanista, esto es, de un hombre letrado.

Pero el desprestigio en que la actividad universitaria había caído por entonces excedió el círculo de los intelectuales. En efecto, se encuentra hasta en textos que nos han llegado de la literatura popular, concretamente, de cantares, algunos de ellos representables. Uno de los más famosos es el de *Geta y Birria*. Se trata de un cantar en octavas, aún hoy de incierta autoría. Aunque se registran antecedentes ilustres del mismo, interesa a nuestro tema la peculiaridad que asumió su versión italiana. Su primer protagonista es Anfitruo, un señor que parte a tierras lejanas dejando tras de sí a su mujer, Almena, y a uno de sus servidores, Birria, mientras que se hace acompañar por el otro, Geta. La trama tiene, pues, por antecedente el remoto *Anphitruo* de Plauto, pero en éste Anfitrión marcha a la guerra; en cambio, en la versión italiana lo hace para "*ir a aprender filosofía*". Por otra parte, y tal como los títulos de ambas obras demuestran, mientras que el verdadero protagonista de la obra de Plauto es el señor –y sus dificultades conyugales–, en el cantar italiano son los servidores los que ocupan el primer plano, porque lo que esencialmente se dirime en él –creemos– son dos concepciones de "sabiduría" insinuadas a través de la oposición de ambos, más allá de la satirización de sus defectos. Entre la fuente de Plauto y la versión que nos ocupa, se inserta el antecedente goliárdico del *Geta* de Vital de Blois, que se remonta al siglo XII y que fue muy conocido por los humanistas ya citados. Sin embargo, éste, destinado a la típica estudiantina, tiene como elementos centrales la burla de la pedantería y, sobre todo, el recurso a equívocos picarescos. Como indica Vittorio Rossi, en el siglo XIV surgió esta versión en octavas de una comedia medieval latina que, a su vez, es recomposición de las versiones que, a principios del *Trecento,* habían intentado Attaviano Brunelleschi y, especialmente, Domenico da Prato[24].

---

[23] Décadas más tarde, otro humanista, Pico della Mirandola, defenderá el latín técnico empleado por los protagonistas de la actividad universitaria medieval, en nombre de la elocuencia específicamente filosófica y distinguiendo entre ésta y la retórica. Pero ninguno de los autores por él citados a propósito de este tema pertenece al período decadente del escolasticismo aquí atacado; por el contrario, dichos autores se cuentan entre los principales nombres del momento más brillante de la Escolástica. Por lo demás, tampoco él menciona, en esa apología, a los incluidos en el terminismo británico. Véase al respecto nuestro trabajo "Pico della Mirandola. Una defensa humanística de los 'filósofos bárbaros'", *Argos,* VIII (1987), 33-49.

[24] Cfr. *Storia letteraria d'Italia. Il Quattrocento*, Milán, Vallardi, 1954.

Decíamos que en el *Geta e Birria* la trama es sustancialmente la misma que en la de su antecedente francés, aunque no el blanco de la sátira: Anfitrión parte a "estudiar filosofía" –específicamente, para dominar "la *loica*"–, haciendo oídos sordos a las protestas de su joven y hermosa mujer. De sus sirvientes, Geta es fatuo y lujurioso; Birria, perezoso y dado a la glotonería. Justamente por eso, el segundo consigue permanecer tranquilamente en casa, mientras que el primero se promete adquirir también él la "sabiduría" que se dispone a aprender su amo. Después de varios años de estudio, Anfitrión anuncia su regreso junto a Geta. Ambos llegan al puerto; el sirviente cargado de libros en señal de la actividad desarrollada durante la ausencia y de la imagen prestigiosa que con ellos se pretende promover. De hecho, Geta regresa entre los suyos pensando "...cuando sepan cuánta ciencia atesora mi mente, 'maestro Geta' todos me llamarán". Advertida del regreso de su marido, Almena envía al indolente Birria por él y su sirviente. Pero, mientras tanto, los dioses toman la figura de ambos. El que asume la de Anfitrión lo reemplaza en el lecho conyugal y el que hace suya la de Geta oficia de custodio de la intimidad del reencuentro. Al llegar el verdadero Geta, el falso, justamente mediante una serie de argucias "lógicas", lo convence de no ser ya nada. La sensatez de Birria –en cierto modo, un Sancho Panza etrusco, pero sin la solidaridad del español– no puede evitar el engaño, puesto que se había ocultado en una cueva para eludir el cargar con los pesados libros. Podríamos preguntarnos: ¿también con el peso inútil de una pseudociencia?

Sea de ello lo que fuere, al ceder a burdos sofismas con los que se lo persuade de no ser quien es, Geta resulta ridículamente privado de su propia identidad. Es el hombre quien no puede acceder a su esencia porque ha interpuesto entre ella y él mismo una serie de técnicas supuestamente indiscutibles que impiden ese acceso. Llega entonces el momento de la invectiva del personaje contra esa serie de fuegos de artificio que lo han privado de sí mismo, invectiva que vale la pena reproducir, aun con la pérdida de matices que toda traducción implica:

"¡Lógica, maldito sea el primero
en decirme que eras la flor de las artes!
Un tiempo en mucho tuve el aprenderte
y para elogiarte he llenado cuartillas.
Ahora, con tu falsa lima has logrado
que mi nombre y mi ser se desvanezcan.
Mientras yo útil consideré saberte,
tú me dañas y cuanto puedes me pesas.
.....

Sólo pido como gracia volver en mí,
pues quien mil copas de oro me colmara
no podría con ello hacer que yo de ti
discurra ya, ni que tus silogismos desgrane.

Demasiado gravosos me son tus engaños
y tus pruebas falsamente aducidas.
Con ellas hacía yo, de otros, bueyes y asnos
y ahora a mí mismo en nada me he convertido.
¡Ay de vosotros, lógicos desventurados,
si esto en todos la fortuna permite!"[25]

El *leit motiv* de la invectiva es, reiterémoslo, la pérdida de sí mismo, abismo de locura del que el personaje sólo saldrá creyendo un mal sueño lo sucedido. Se ha de tener presente que es justamente la recuperación del Hombre como eje de la indagación filosófica el programa del Humanismo, para comprender el alcance y el trasfondo de la sátira a la cultura libresca tardomedieval y, particularmente, a la corriente lógica que deriva en terminismo.

Prueba del feliz destino del cantar de *Geta e Birria* es su permanencia. Pero notemos que ésta no se muestra tanto a través de citas textuales de las octavas que lo componen cuanto en las alusiones a los personajes como tipos, especialmente, a Geta, en su condición de representante satirizado de esa cultura libresca universitaria que la sociedad de la época humanística sintió estéril.

Esto llega hasta Maquiavelo. En efecto, en la célebre carta del 10 de diciembre del 1513, en la que Nicolás Maquiavelo anuncia a su amigo Francesco Vettori el remate de la redacción de *El Príncipe*, le comenta, además, detalles de las circunstancias que la rodearon. Al referirse a su vida cotidiana en la pequeña propiedad campesina en la que se había retirado tras perder su empleo y donde escribió su obra más famosa, Nicolás escribe "Me dedico a cazar tordos por mi mano. Me levanto antes del amanecer, preparo las ligas; salgo con una carga de jaulas a la espalda tal que *parezco Geta cuanto regresaba del puerto llevando a cuestas los libros de Anfitrione*"[26]. Esta cita muestra hasta qué punto seguía vigente, aun a principios del siglo XVI, la mofa popular al escolasticismo libresco.

---

[25] En A. Lanza, *op. cit.*, p. 262.

[26] *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo* (ed. Luis Arocena), Buenos Aires, Eudeba, 1979, pp. 115-116. Versión retocada. Subrayado nuestro.

IV

Si se intenta ahora una visión de conjunto de todo este panorama, se destacan notas salientes, cuya consideración nos permitirá extraer algunas conclusiones:

1) En la crítica generalizada a esa cultura libresca hay, como era de esperar, una clara diferencia de matiz entre los ataques que provienen de los letrados, en general no universitarios –esto es, los humanistas– y los que proceden o enraízan en la reacción de burgueses no intelectuales. En el primer caso, la índole de la crítica es, no obstante las apariencias, doctrinal, en cuanto que se dirime en ella la concepción y el sentido mismo de lo que es filosofía y aun teología. En efecto, se podría objetar –con aparente legitimidad– que esto no es una crítica filosófica sino una serie de diatribas, argumentando que, para que tenga lugar el planteo de una crítica filosófica propiamente dicha, quien la ejerce debe estar en el mismo plano del que es objeto de esa crítica. Generalmente, no comparte una tesis; con mayor frecuencia aún, sustenta una posición u orientación doctrinal opuesta a la de su adversario. Pero instaurar la crítica sólo es posible si se comparte esencialmente una concepción de la filosofía y de sus métodos válidos. Ahora bien, esto es precisamente lo que el Humanismo viene a quebrar en el horizonte de pensamiento de los siglos XIV y XV y lo hace instalando una nueva concepción de la reflexión filosófica y de sus temas capitales, como efectivamente hacen sus autores. Así pues, su diatriba no sólo es válida en cuanto crítica, sino que se trata de una crítica tan profunda y decisiva que constituye una verdadera ruptura. En el segundo caso, vale decir, en el del ataque procedente del medio popular, no intelectual, esa crítica es, en términos amplios, cultural, puesto que lo que está en juego es el modo como se percibe la función del intelectual en la sociedad y su validez o esterilidad.

2) Hemos visto que, de todas las líneas filosóficas dominantes en los ambientes más librescos, esto es, en los círculos universitarios, la lógica, con el terminismo en el que había derivado, resulta claramente la más atacada. Pensamos, a manera de hipótesis interpretativa, que varias razones confluyen para ello. En lo que concierne a los humanistas, o sea, en el nivel de la crítica de los letrados, la cuestión obedece a la circunstancia ya señalada por Cesare Vasoli hace varios años: habiendo alcanzado el siglo XIV un extremo afinamiento metodológico, la lógica desbordó su campo habitual de aplicación a las técnicas de

validez formal de la *disputatio*, vale decir, su función propedéutica, para avanzar sobre otros, no sólo sobre cuestiones físicas, por ejemplo, sino sobre las artes del discurso o *sermocinales* y aun sobre problemas éticos. Tal fue la orientación del célebre comentario de Buridán a la ética y de los intentos de aplicar el método de las *calculationes*, propio de la tendencia terminista, al análisis de las virtudes y de los vicios. Dice al respecto Vasoli: "En un tipo de cultura doctrinal y *libresca*, como la de la escolástica tardía, el formalismo exasperado de la lógica terminista acababa así por resolver y 'concluir' todos los problemas"[27]. Está claro que, ante ese avance, los humanistas optaron por un camino menos promisorio, en el sentido de "resolver todos los problemas" antropológicos y éticos, que el que les ofrecía el terminismo de los "profesionales" universitarios: volvieron a los clásicos, especialmente a Cicerón que, en cuanto gozne entre la Antigüedad griega y la latinidad, les ofrecía la síntesis del pensamiento –especialmente, ético-político– antiguo en la lengua y, por tanto, en las categorías que les eran propias. En tal sentido, ambos, terministas y humanistas dan cuenta por igual de la profundidad de la crisis que se prolonga desde el segundo tercio del siglo XIV a la primera mitad del XV: ante ella, los primeros se refugian en la supuesta garantía de un método que se tiene por infalible porque se lo ha sacralizado; los segundos, en el recurso a un pasado inspirador. Sólo en la medida en que los terministas circunscriban la lógica a los campos en que, por su propia índole, ella opera con eficacia, y en que los humanistas logren extraer de ese pasado el impulso para la construcción de un pensamiento verdaderamente nuevo, lograrán hacer con sus respectivas orientaciones filosóficas un aporte enriquecedor para Occidente, como quedará demostrado en la segunda mitad del siglo XV.

La particular vehemencia de los ataques humanísticos al terminismo se corresponde –lo cual no quiere decir que se justifica– con el "despotismo metodológico" que había llevado a sus cultores a asumir una actitud dogmática. En cambio, tanto la especificidad como el fruto de la labor de los experimentalistas –para retomar el conjunto de las líneas filosóficas que mencionábamos al comienzo– los alejaba de los intereses humanísticos en los que sí intervenían los terministas. Por

---

[27] *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV secolo*, Milán, 1968, p. 12. Subrayado nuestro.

su parte, la línea especulativa se concentraba en temas teológicos pero, ante su pérdida de fecundidad, los humanistas se vuelven también al pasado patrístico, en el que destacan la figura de san Agustín. No obstante, aun convertida en mera *theologia disputatrix*, se trataba, en todo caso, de teología cristiana. No era vivida, pues, con el mismo grado de sospecha con que se miraba al averroísmo, es decir como algo de origen ajeno y aun amenazador que se había introducido en el propio terreno y que, por lo demás, pretendía reducir lo humano a lo puramente natural. Por estas razones, pues, terministas y averroístas encabezan la lista en el encono humanístico, protegidos como estaban, además, por la contención institucional de los claustros, de la que los humanistas no gozaban.

En lo que concierne a la mofa popular, a lo que Antonio Lanza llama "*la berta della loyca*", las razones del encarnizamiento contra los terministas son, naturalmente, menos nítidas y afinadas. En este orden, se ha de considerar que el respeto secular que habían impuesto los teólogos en alguna medida se conservaba entre el público al que iba dirigida la *berta*, ciertamente no por el estado de desarrollo de la disciplina en sí –cuyos entretelones no conocía– sino por su misma temática y por la incidencia que dicho público sabía que la teología tenía a la postre en sus vidas, a través del magisterio de la Iglesia[28]. En cambio, los ecos del desarrollo del terminismo que podían llegar a oídos inexpertos en tales doctrinas eran capaces de suscitar perplejidad: en tal orientación se planteaban ejemplos de la vida cotidiana, se utilizaba la paradoja, etc. El discurso terminista era, en síntesis, aparentemente más familiar pero sus conclusiones solían ser también más "asombrosas" y aun sonar absurdas. Así pues, daba pie a la sátira más fácilmente que las demás líneas de la cultura libresca.

3) La tercera nota que nos lleva a una conclusión sólo puede ser aquí apenas indicada, ya que su tratamiento específico excedería en mucho los límites de este trabajo: es la resonancia última del aristotelismo que campea en todo este período, cuestión que obviamente concierne sólo a los letrados. Ello nos hará volver a lo que decíamos al comienzo. En tal sentido, caben algunas observaciones. En primer término, se ha

---

[28] Los dardos lanzados por las *novelle* de Sacchetti o de Boccaccio se dirigen, cabe señalarlo, mucho más a un clero ignorante y disoluto que a los teólogos en cuanto tales.

de insistir, una vez más, en que los humanistas no rechazan de ninguna manera a Aristóteles, como el mismo texto citado de Bruni ha demostrado; rechazan el uso que la cultura libresca tardomedieval había hecho del aristotelismo, utilización que, recordémoslo, subyace en cada una de sus líneas filosóficas del siglo XIV. Por eso, los autores del Humanismo vuelven a la lección originaria del Estagirita. Así, se certifican fuentes y manuscritos, se multiplican las nuevas traducciones –ya no condicionadas por una cosmovisión religiosa en particular–, abundan los comentarios hechos desde un nuevo enfoque y con nuevos intereses. Prueba de ello son los que proliferarán en la actividad de la Academia Platónica en Florencia.

En segundo término y de manera consecuente con lo recién señalado, es ya un lugar común insistir en que el platonismo y aun el neoplatonismo no fueron la única base clásica de la filosofía humanística; a sus formas típicas de aristotelismo hay que añadir, sobre todo, la influencia estoica. Pero así como el Aristóteles al que vuelven los humanistas no es el medieval, puesto que estaban guiados por otros intereses que los que condujeron los filósofos y teólogos de la Edad Media, tampoco lo es el Platón y las líneas platónicas retomadas por los autores del *Quattrocento*. Es más, ni siquiera son las mismas las obras agustinianas sobre las que se basan los filósofos medievales y los humanistas. El Agustín de Petrarca no es fundamentalmente el de *De Trinitate* sino el de las *Confesiones*, con su insistencia en buscar la verdad en el *animus* iluminado por el Maestro interior, más que en los libros.

De modo similar, y en tercer término, el Aristóteles a cuya autoridad el Humanismo apela no es tanto el de los tratados lógicos, o el de la *Física*, ni siquiera es el de la *Metafísica*. Es, sobre todo, el de la *Retórica*, la *Poética* y, muy particularmente, el de los tratados ético-políticos. Ello obedece a una razón que coincide con el fundamento último de la crítica que el Humanismo dirigió a la cultura libresca tardomedieval: la verdad que interesa al Hombre ha de buscarse en la *conversazione civile*. Con su magisterio habitual, Eugenio Garin nos lo ha recordado: "La idea de la vida ciudadana como '*civile conversazione*', en la que el orden es la convergencia del razonar bien, del persuadir bien y del actuar bien, era, por lo demás, una antigua idea en Florencia [...] Se trata de un primado de la '*vita civile*' fundada en una concepción socrática del filosofar como ciencia del hombre, de la convivencia y del discurso humano [...] Los escritos de Aristóteles constituían un examen completo, llevado a cabo con rigor de investigación, de todas las formas de la conducta humana, vistas en su realidad natural y referidas a un ideal de orden y de armonía; y tal

examen, precisamente por su rigor de investigación *natural*, tenía también la ventaja de colocarse más allá de toda divergencia religiosa". Un planteo semejante, advierte Garin, "significaba una impostación consciente del problema filosófico en términos absolutamente 'humanos' y no, como ha parecido, un modesto limitarse al plano retórico, pues el Aristóteles de la tradición no es ni ignorado ni tolerado en una especie de 'doble verdad' sino combatido y rechazado por estar ligado a una concepción de la vida y de la filosofía a la que se va oponiendo una nueva y radicalmente distinta"[29].

Recuperado el centro de la reflexión filosófica para el Hombre –aunque ciertamente no se trata de un hombre sin Dios–, recobrado el espacio abierto del ágora o aun del bucólico bosque –las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino, por ejemplo, lo demuestran– como escenario de esa reflexión ya intrínsecamente "oxigenada", el Humanismo reprocha a la cultura libresca de los claustros *su desconexión con lo vital*. Los hombres del período humanístico, letrados o no, reivindicaron así la exigencia de que la filosofía fuera una filosofía para la vida. Sus instrumentos no se limitaron a los cánones de una retórica vacua ni desdeñaron el rigor metodológico, como la estructura de sus obras más enjundiosas lo prueba, piénsese, por ejemplo, en el *De ente et uno* piquiano. Tampoco prescindieron por cierto del glorioso pasado de las *auctoritates*, ni de manuscritos sobre los que se inclinaron empero con una visión de más amplio horizonte.

Ya nadie duda hoy de que el Humanismo, filosóficamente considerado, no ha sido sólo un fenómeno de reacción. Con todo, su aparición se vio promovida por la impotencia de la declinación filosófica tardomedieval de brindar respuestas en un momento en el que urgían, puesto que la cosmovisión de los hombres se había desdibujado a mitad de camino entre una configuración histórica que se cerraba, en medio del quebranto de las instituciones que la habían sostenido, y otra que aún no había despuntado. En este sentido vale la lección aristotélica del epígrafe que encabeza estas páginas: fue el dogmatismo de líneas como la terminista, cerrado a todo reclamo de lo que Maquiavelo llamó "*i tempi*", aquella opinión superficial que incitó en los humanistas su capacidad de pensar.

---

[29] "La fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento", en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milán, Bompiani, 1984, pp. 60-63. Subrayado del autor.

Desde la exhortación petrarquesca al repliegue agustiniano sobre el *animus* hasta el fecundo estallido de la discusión en la Academia florentina o la confrontación vivaz de la *conversazione civile*, ya no se creyó que la verdad indubitable estuviera encerrada en los tratados. *Non in libris tantum*...

DE ROLLOS Y DE CODICES: SIGNIFICACION Y RESIGNIFICACION DE UN OBJETO PRESTIGIOSO

OFELIA MANZI
(PRIMED – Universidad de Buenos Aires)

El período tardoantiguo está caracterizado por el reemplazo –paulatino a partir del siglo II a.C. y definitivo en épocas posteriores– del rollo de papiro por el códice realizado en pergamino, el "libro formado por numerosas hojas de pergamino plegadas" tal como lo describió el poeta Marcial a fines del siglo I[1]. La difusión del nuevo sistema –que permitía reunir la obra de un autor en un único volumen– fue relativamente lenta y puede afirmarse que, después del siglo V, se impuso al punto de de adquirir un especial protagonismo durante toda la Edad Media europea. El nuevo material significó la transformación radical de la superficie escrita y, por ende, del soporte apto para disponer imágenes. Al no tener que ser enrollado, el pergamino permitió la colocación de un material colorístico más espeso y facilitó la copia de pinturas realizadas sobre madera y de frescos cuyo carácter ornamental fue trasladado a la ilustración de manuscritos[2].

---

[1] Marcial, *Epigramas* (XIV, 182, 196). Citado por Kurt Weitzmann, *El rollo y el códice. Un estudio del origen y el método de la iluminación de textos*, Madrid, Nerea, 1990, p. 58 (1ª ed. en inglés, Princeton University Press, 1947).

[2] Jean Glenisson (dir.), *Le livre au Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 1988. Contiene excelente material gráfico para ilustrar las diferentes etapas de la producción y representación del libro durante la Edad Media. Esta obra cuenta, igualmente, con una importante bibliografía actualizada sobre el tema.

Temas medievales, 8 (1998), 89-104.

Soporte y reducto del conocimiento, vehículo de difusión entre minorías ilustradas, objeto prestigioso en manos de los intelectuales, el libro de la Antigüedad cristianizada comienza a adquirir un nuevo carácter que acentúa aún más su valor cultural. El cristianismo es una religión de palabra escrita y la existencia de un *corpus* literario, paulatinamente convertido en ortodoxo, jerarquiza al objeto que contiene la verdad revelada. La aparición de numerosos caminos de exégesis textual aumenta el caudal bibliográfico, iniciando un período en el cual bibliotecas y libros, identificados frecuentemente con la sacralidad de su contenido, adquieren lo que podríamos considerar su más alto prestigio.

La presencia de programas iconográficos que encontraron en los folios una superficie particularmente apta para desplegar formas y colores[3], contribuye a jerarquizar los meros soportes materiales de la palabra escrita y sitúa al libro en la línea de sacralización del objeto.

Si bien la ilustración de textos literarios se inició en el período helenístico, es seguro que, en las obras de carácter científico, la presencia de imágenes debió ser anterior, habida cuenta de la innegable capacidad explicativa de las figuras. En cuanto al desarrollo de la iconografía cristiana, se trata de un proceso iniciado muy lentamente a partir del siglo III en un ámbito funerario –catacumbas y sarcófagos–, acompañando el ascenso de la Iglesia al poder y que ocupa un lugar cada vez más importante en la sociedad, tanto por los lugares en los cuales se despliegan las imágenes como por las funciones que las mismas cumplen como factor de conservación de la memoria, evocación de acontecimientos fundacionales y objeto de reverencia y devoción.

Probablemente el deseo de diferenciarse de los judíos, que recién comenzaron a adoptar el códice hacia el siglo VIII, haya sido uno de los motivos por el que la comunidad cristiana lo utilizara tempranamente y

---

[3] Uno de los aspectos más interesantes de la transición de un sistema a otro es el referido a la relación que se establece entre miniatura y texto, así como la evolución de la miniatura a partir de la simple imagen de columna hasta la aparición de la imagen a plena página. Es precisamente esa transformación de un esquema compositivo el que merece una consideración especial, resaltando un aspecto en particular: la presencia del marco que destaca sobre el soporte una imagen determinada. Consideramos que la existencia de un elemento capaz de crear la aislación visual de un objeto es un refuerzo –tanto material como conceptual– del primer "marco" determinado por la forma del folio. En fragmentos conocidos de rollos ilustrados, producidos entre los siglos II a.C. y V d.C., existen rasgos comunes que permiten establecer una tónica seguida por la ubicación de las ilustraciones en el texto. El lugar que ocupa la ilustración está determinado por el texto y la pintura se subordina absolutamente a la palabra escrita y por lo común está colocada al final del párrafo que ilustra.

contribuyera a su difusión. El rollo, de todos modos, no desapareció y fue utilizado, en particular en la producción de escritos legales, durante un tiempo que abarca, prácticamente, toda la Edad Media. Estas consideraciones se aplican tanto al libro como objeto en sí mismo, como a su representación como parte de conjuntos iconográficos. Un aspecto de especial interés es la representación del "libro dentro del libro", es decir la presencia de rollos o códices en los folios de un ejemplar de estos últimos.

Es posible crear, a partir de los primeros siglos del cristianismo, una línea de investigación cuya observación arroja luz acerca de la consideración que el libro tuvo en la sociedad y las diversas significaciones que se le atribuyeron.

Un rastreo de fuentes iconográficas permite obtener datos precisos y significativos con respecto a la transición entre el rollo y el códice; sin embargo, la utilización simultánea de ambas formas aparece ampliamente documentada por relieves y pinturas tanto provenientes del mundo pagano como del ascendente cristianismo. De acuerdo con variados testimonios es posible detectar no sólo la prolongada utilización del rollo sino también el significado consagratorio que fue adquiriendo con el tiempo. Al haberse difundido el códice, la forma anterior queda aureolada por un prestigio derivado de la función del libro en la Antigüedad, circunstancia que el mundo cristianizado se preocupa por mantener y profundizar.

En el arte romano, la presencia de personajes con rollos está ligada a la representación del filósofo-maestro que lo tiene como elemento indicador de su sabiduría. La existencia frecuente de discípulos señala la condición del intelectual que difunde sus conocimientos. El maestro ocupa el centro de una composición en la que domina ampliamente su figura togada sentada en una cátedra, el rollo sobre las rodillas y los discípulos situados a ambos lados. Todo esto configura un conjunto que se relaciona con las imágenes mayestáticas en las cuales el emperador o funcionario ocupa una posición similar. La configuración de tales conjuntos no resulta casual: la importancia del intelectual y su papel en la sociedad se aproxima, visualmente, a la representación de la autoridad[4].

---

[4] En un sarcófago proveniente de Villa Torlonia que se conserva en el Museo de Letrán, datado c. 270, en una figura identificada con Plotino rodeado de figuras alegóricas femeninas y de discípulos, se advierte esta composición. Puede ser comparada, por sus rasgos compositivos, con la escena de la *donatio* imperial del arco de triunfo de Constantino o con los dípticos conmemorativos de emperadores y funcionarios. Cf. André Grabar, *El primer arte cristiano,* Madrid, Aguilar, 1970, fig. 50.

Otra resolución iconográfica, conocida básicamente en la tardía Antigüedad, es el denominado "retrato de autor" que aparece en rollos ilustrados. En este caso, los escritores muestran, a modo de insignia, el objeto que han producido; es frecuente la representación de la acción misma de componer la obra, apareciendo los personajes en actitud de escribir sobre la superficie desplegada del papiro. En ambos casos, la imagen destaca la función rectora de la palabra escrita.

El retrato de autor aparece en los rollos, casi como regla obligada, bajo la forma de medallón tal como existe en el *Terencio Vaticano*[5]. Sin embargo, la forma que se difundió en el códice es la del personaje sentado, tal como aparece en el *Virgilio Romano* (Fig. 1)[6]. Este último ejemplo puede ser tomado como modelo de la resolución iconográfica que presenta al autor-maestro como protagonista de su obra destacando la función creadora mediante la presentación visual de los elementos necesarios para producir el códice. Virgilio, sentado en una cátedra, en posición frontal, dirige la mirada directamente a sus lectores y presenta en sus manos el objeto terminado, o sea, el rollo conteniendo su obra. A ambos lados del personaje central se encuentran los elementos necesarios para la realización del libro: el atril y la *capsa*, caja que contiene los rollos. De acuerdo con este planteo formal, la obra terminada es puesta por el autor a consideración de los lectores. El hecho de que el *Virgilio Romano* sea una obra datada a fines del siglo V demuestra la perduración del rollo, que aparece representado sobre la superficie del códice. Consideramos que este caso –entre varios, incluso pertenecientes a épocas muy posteriores– constituye un testimonio de perduración de formas prestigiosas. El rollo que aparece en el folio del códice –particularmente en el caso de la obra de Virgilio– constituye una referencia a la época de producción y a la relevancia adjudicada al poeta.

Al siglo siguiente pertenece el manuscrito denominado *Dioscórides de Viena*[7], lujoso herbario realizado en Constantinopla poco antes del año 513. Esta obra cuenta con la más antigua miniatura de dedicación que se conoce que es la que representa a la princesa Anicia Juliana, entronizada en el interior de una estrella de ocho puntas, colocada en el seno de un

---

[5] *Terencio*, Biblioteca Vaticana, cod. Vat. 3868.

[6] *Vergilius Romanus*, Biblioteca Vaticana, cod. lat 3867. Este manuscrito presenta la figura del autor en tres folios. El esquema compositivo es semejante en los tres casos.

[7] *Dioscórides de Viena*, Viena, Nationalbibliothek, cod. Med. Gr. 1.

círculo (fol. 6 v.). El personaje, lujosamente ataviado a la usanza de la época, ostenta en sus manos el *codicilius* que acredita su condición de miembro del patriciado. Las figuras alegóricas que la flanquean corresponden a la Magnanimidad, situada a su derecha –que lleva varias piezas de oro en la mano– y a la Prudencia, a la izquierda, que señala explícitamente un códice colocado sobre sus rodillas. La alegoría muestra una princesa dadivosa y erudita capaz de acceder al conocimiento mediante la lectura del libro[8]. Este manuscrito excepcional contiene dos folios con retratos de autor a plena página. En el primero de ellos (fol. 3 v.) están representados siete médicos célebres, destacándose por su posición central y aislada, la figura rectora de Galeno flanqueado, a derecha e izquierda, por Cratevas y Dioscórides que elevan las manos. Este último personaje se dirige directamente a Galeno y, tanto por el gesto de su mano como por la posición de su rostro vuelto de perfil, entabla un diálogo. Cratevas parece señalar el rollo que lleva en su mano, lo cual podría indicar que muestra la obra compuesta por su colega y dedicada al maestro (Fig. 2).

El otro folio en el que aparece un retrato de autor (fol. 5 v.) representa a Dioscórides, sentado de perfil, escribiendo el códice sostenido sobre sus rodillas. Esta resolución iconográfica presenta un aspecto diferente al analizado en el caso del *Virgilio Romano*, dado que el autor aparece en el acto de componer el manuscrito. A la acción corresponde una posición en la que el personaje no mira al espectador sino que realiza el acto de escribir de tal modo que la imagen evoque el proceso de creación. El carácter dinámico del conjunto se completa con la presencia de un joven pintor que, sentado a la derecha de Dioscórides y representado con un tamaño más pequeño para marcar su condición de inferioridad con respecto a aquél, pinta una mandrágora que copia del natural. La raíz está en las manos de una figura alegórica femenina ricamente vestida que representa el Pensamiento. Resulta interesante destacar que, en el atril del pintor, aparece sujeta una hoja de pergamino semejante a las que se utilizaban para la realización de los códices.

En esta composición, la presencia de una *scenae frons* característica del teatro, desplegada por detrás de los personajes y que destaca especialmente la alegoría, le otorga un carácter alejado de la realidad. La

---

[8] Kurt Weitzmann, *Manuscrits gréco romains et paléochretiens*, París, Chêne, 1977, plancha 15.

importancia que en el lenguaje plástico tardo antiguo tenía esa composición arquitectónica –vinculada con las representaciones teatrales pero ligada también a las figuras prestigiosas de funcionarios imperiales– permite otorgar un carácter excepcional al acto de componer una obra. Más que un atelier, el lugar se presenta caracterizado mediante elementos que lo alejan de un acto cotidiano; la arquitectura y la alegoría sintetizan, a través de un contenido formal y significativo, el sentido trascendente que se le quiere otorgar a la composición del libro.

En los ejemplos analizados, el tema central lo constituye el retrato de autor y, en ellos, hemos podido advertir dos aspectos relevantes: en primer lugar, la coexistencia de dos resoluciones formales que corresponden a dos momentos de realización de la obra –terminada en un caso, en proceso de ejecución en el otro–. En segundo lugar, en estos ejemplares procedentes de la tardía Antigüedad advertimos la perduración de la representación del rollo y la coexistencia con la forma moderna del códice. Un dato relevante es el hecho de que, mientras una obra más antigua como la de Virgilio aparece representada bajo la forma del rollo, una nueva como la de Dioscórides lo hace bajo la del códice.

Un estudio de las imágenes en libros de contenido religioso puede ofrecer una interesante pauta de análisis en relación con el uso de determinadas composiciones iconográficas heredadas de la Antigüedad y con el valor otorgado a los objetos incluidos en las mismas. Entre los manuscritos ilustrados más antiguos que se conocen se encuentra un grupo de tres códices cuyos folios están teñidos de color púrpura, el tono imperial por excelencia y que se consideran producidos en Constantinopla durante el siglo VI. Se trata del *Génesis de Viena* y los *Evangelios de Sinope* y de *Rossano*. Este último ejemplar posee un estilo que difiere de otras obras de la época presentando ciertos rasgos detectados en mosaicos de origen sirio[9].

En el *Evangelio de Rossano*[10] se ha conservado solamente uno de los cuatro retratos de autor que habitualmente contienen obras semejantes. La figura de los autores de cada uno de los Evangelios constituye uno de los ejemplos más interesantes de resignificación de motivos provenientes de la tradición antigua. La influencia del "retrato de autor" es innegable y justificada, dado que las figuras de Mateo, Marcos, Lucas y Juan están indisolublemente ligadas a su producción literaria. Sin embargo, en la

---

[9] *Ibid.*, pp. 21 y sigs.

[10] *Evangelio de Rossano*, Rossano (Calabria), catedral.

génesis de su representación, se advierte el despliegue de una ambientación tal como aparece en el folio del Dioscórides descripto anteriormente. La figura situada bajo un arco sostenido por columnas evoca las salas de trono características de la arquitectura posterior al siglo III y constituye una resolución formal ligada con la intención de jerarquizar especialmente a los personajes. Estos aparecen representados mediante una verdadera síntesis de elementos plásticos y significativos vinculados con la expresión visual del poder y de la sabiduría. El hecho –tal el caso del manuscrito de Rossano– de que el personaje central se encuentre escribiendo enfatiza la importancia de esta acción y la de ambos libros –el representado y el que contiene la imagen–.

En uno de los folios aparece (Fig. 3), Marcos, sentado, escribiendo su Evangelio presentado bajo la forma de rollo a la manera antigua. Delante suyo, una figura femenina nimbada parece dictarle y, si bien en este caso no existe una identificación del personaje, el mismo corresponde seguramente a la representación de la Sabiduría, alegoría frecuente en situaciones semejantes. El conjunto deriva claramente de las figuras de poetas inspirados por musas y aunque la imagen cristiana revele una directa vinculación con ejemplos procedentes del mundo pagano, el hecho de estar incluida en el contexto del libro evangélico cambia el significado de la forma plástica. Fórmulas iconográficas y estilísticas ya consagradas se resignifican ante los ojos de quienes advierten en ellas la posibilidad de convertirlas en expresión de contenidos diferentes y resultan, igualmente, comprensibles para el lector o mero observador que traslada a una nueva situación el mensaje que encierra la forma. Consideramos que el hecho de que el personaje principal escriba sobre un rollo responde no sólo a una directa influencia de motivos antiguos sino también –sobre todo teniendo en cuenta el desenvolvimiento posterior del motivo–, al prestigio consagrado que el objeto tenía en la época. En manos del escriba cristiano contribuye a destacar su función rectora y la avala a través de la tradición contenida en el motivo.

En el *Evangelio siríaco de Rabbula*, producido en el año 586[11], existen 19 tablas de cánones de acuerdo con la concordancia establecida por Eusebio de Cesárea. El esquema compositivo comprende columnas decoradas que sostienen un arco y el espacio así formado está dividido por tres columnas más pequeñas sobre cuyos capiteles descansan arcos en herra-

---

[11] *Evangelio de Rabbula*, Florencia, Biblioteca Laurenciana, cod. Plut. I, 56.

dura; se crean de este modo cuatro divisiones dentro de cada una de las cuales se inscriben los textos. Los márgenes exteriores sirven para disponer diversas escenas cuya temática está extraída de los ciclos del Nuevo Testamento y que ilustran la vida de Cristo. En los folios correspondientes al sexto y séptimo canon se han incluido las figuras de los evangelistas. El miniaturista ha colocado significativamente a aquéllos bajo el marco arquitectónico creado por columnas y arco, evitando que las figuras quedaran aisladas en los márgenes de la composición. Esta resolución formal indica la voluntad de destacar la importancia de los personajes. En el folio 9 v. (Fig. 4), Mateo y Juan presiden el texto de los cánones, cada uno situado bajo su correspondiente arcada. Mateo aparece sentado en posición casi frontal, su mirada se dirige al público y realiza el gesto de la *oratio*, sobre sus rodillas aparece un códice que sostiene sùavemente con su mano izquierda.

En el otro extremo, Juan tiene entre sus manos un rollo, que está leyendo, alumbrado por una lámpara que aparece junto a la silla de alto respaldo sobre la que se sienta. Ambos evangelistas figuran en este caso ante su obra concluida, sus actitudes reflejan dos momentos en un proceso de enseñanza: la lectura previa al acto de la comunicación y éste mismo.

Esta escena contiene una verdadera síntesis de elementos iconográficos que muestran de qué manera se ha gestado un lenguaje plástico en el que coexisten motivos procedentes del arte antiguo con la innegable voluntad formal de marcar la jerarquía moral e intelectual de los autores. La coexistencia del rollo y del códice en un mismo folio es claramente demostrativa de la transición de una forma a otra pero también de la fuerza de conservación de la tradición del soporte de la cultura escrita antigua.

En el mismo Evangelio (folio 14 r.) se presenta la escena de Cristo en Majestad rodeado por cuatro personajes dispuestos a ambos lados del trono. Este ejemplo constituye un testimonio del proceso iniciado luego del edicto del año 313, que significó el paulatino ascenso al poder del cristianismo mediante su inserción en el mundo romano. El desarrollo de la iconografía cristiana constituye uno de los vehículos de visualización de las transformaciones generadas por ese cambio mediante la adopción de los elementos que caracterizaban el arte imperial romano y que contenían un mensaje prestigioso inmerso en el imaginario colectivo. La transformación de la figura de Cristo –a partir del modesto y joven pastor de los primeros tiempos, pasando por el maestro inspirado en las figuras de filósofos de la Antigüedad y llegando al Cristo-emperador– constituye uno de los indicadores del ascenso a la centralidad política y religiosa.

En el momento en que se realizó la ilustración de este Evangelio, la

fijación del modelo iconográfico ya se había producido[12], de modo que nos encontramos ante un personaje nimbado, sentado en trono adornado con gemas, inscripto en la *mandorla.* Su posición es frontal y mira fijamente a los espectadores mientras presenta el libro de las Escrituras, que aparece en forma de un rollo. Se encuentra flanqueado por dos eclesiásticos de cabellos blancos cuya identificación es imprecisa y que conducen –de acuerdo con una fórmula iconográfica ya establecida[13]– a dos hombres jóvenes hasta la presencia de Cristo. Tampoco estos personajes aparecen designados por sus nombres pero sus vestimentas oscuras permiten suponer que se trata de monjes que portan en sus manos sendos códices indicadores tanto de su condición de letrados como de hombres de la Iglesia. La cubierta del que está en manos del personaje de la izquierda presenta un adorno gemado común en objetos que constituían verdaderos tesoros, no solamente por las dificultades de producción sino también por su contenido y función litúrgica. El monje de la derecha muestra, de manera frontal, la cubierta de su códice sobre la que es posible advertir una cruz de color rojo que, en el original, estaría probablemente realizada con piedras preciosas o esmalte.

En la figura de la *maiestas Christi,* el atributo del libro es prácticamente ineludible como lo ponen de manifiesto numerosos ejemplos procedentes de la decoración de los templos a partir del siglo IV. Se trate del joven imberbe, cuyo rostro revela una marcada impronta helenística, entronizado en el ábside de la iglesia ravenesa de San Vital[14], mostrando el rollo de las Escrituras, o del hombre barbado y de cabellos largos, de rostro indudablemente semítico, que preside el ábside de la iglesia de los Santos Cosme y Damián en Roma[15]. En estos dos casos, procedentes del arte monumental realizado en mosaicos, el libro aparece bajo forma de rollo, pero igualmente es posible encontrar la representación del códice, tal como en el caso del Cristo-emperador del mosaico absidal de la iglesia de

---

[12] Ofelia Manzi, "La imagen cristiana: algunos problemas estilísticos e iconográficos en el arte tardo antiguo", en H. Zurutuza, H. Botalla, F. Bertelloni (comps.), *El hilo de Ariadna,* Rosario, 1996.

[13] Ofelia Manzi, "Modelos de heroicización, entre paganismo y cristianismo", *Temas Medievales,* 7 (1997), 125-144.

[14] Iglesia de San Vital en Ravenna, mosaicos del ábside, primera mitad del siglo VI.

[15] Iglesia de San Cosme y San Damián en Roma, mosaicos del ábside, primera mitad del siglo VI. Sobre el tema de la representación de los mártires en los primeros tiempos del cristianismo: Aline Rouselle, "Sources iconographiques perdues: les premieres images des martyrs", *Cassiodorus,* 1996, 215-230.

Santa Pudenciana en Roma[16]. Aquí, el personaje que preside la asamblea apostólica ante los muros de la Jerusalén celestial[17], muestra un códice abierto con las letras claramente vueltas hacia los ojos del espectador.

Esta conservación de ambos motivos aparece de manera concluyente en otra figura proveniente del conjunto que orna los muros de San Vital. Los evangelistas escriben sobre los folios, en tanto que, a sus pies, dentro de la *capsa,* los rollos aparecen dispuestos en orden y, merced a la perspectiva rebatida utilizada por el artista, perfectamente visibles para el espectador.

A través de las imágenes presentadas, pertenecientes al período tardo antiguo, advertimos la coexistencia en la representación de rollos y códices e incuestionablemente, bajo ambas formas, el libro constituye un elemento esencial para la configuración de ciertas fórmulas iconográficas en las que se encuentran involucradas las figuras intelectuales fundadoras de la doctrina cristiana y responsables máximas de su difusión.

El análisis de obras producidas en los siglos siguientes permite comprobar, en líneas generales, una conservación de las particularidades iconográficas señaladas. A medida que nos adentramos en el desarrollo del lenguaje plástico medieval, la perduración del motivo del rollo resulta cada vez más curiosa, por su carácter tradicional y porque, obviamente, el objeto está cada vez más alejado de una realidad concreta de producción.

En un manuscrito ilustrado que contiene las *Homilías de San Gregorio*, producido en un monasterio de Italia del Norte (Nonantule) a comienzos del siglo IX[18], el folio 7 v. presenta la imagen del diácono Davidperto quien, acompañado por san Pedro, ofrece el libro a Cristo cuya figura ocupa el folio 8 r.. En la primera escena, el diácono, probablemente el copista, lleva en las manos el códice que ha producido está identificado por su nombre y por el nimbo cuadrado que marca su condición de viviente. Pedro, a su lado, lo conduce amistosamente por el hombro. El apóstol porta el rollo de la ley y ambos dirigen sus pasos hacia el Cristo

---

[16] Iglesia de Santa Pudenciana en Roma, mosaicos del ábside, circa comienzos del siglo V. Cf. O. Manzi, "La imagen...", p. 73; F. Corti y O. Manzi, "Iconografía de la ciudad en el arte cristiano, siglos V al X", *Universidad,* 1979, 9-30.

[17] André Grabar, *Les voies de la création dans la iconogrphie chrétienne*, París, Flammarion, 1979, pp. 55 y sigs.

[18] *Homilías de San Gregorio*, Verceli, Biblioteca capitular, ms. CXLVIII.

entronizado que ocupa el folio siguiente. Este personaje muestra las escrituras contenidas en un rollo que descansa sobre sus rodillas. Estamos ante un caso en el que la diferencia rollo-códice marca claramente una cuestión jerárquica y temporal: los escritos sagrados aparecen bajo la forma antigua, el libro recientemente producido adopta la forma del códice.

En la misma línea compositiva se encuentran los evangelistas, representados en un manuscrito procedente, tal vez, de Maguncia, ilustrado en el segundo cuarto del siglo XI[19]. En el folio 44 v. (Fig. 5), Marcos aparece sentado ante el atril sobre el que se apoya el códice. Si bien su cuerpo está dispuesto de tres cuartos de perfil, el rostro realiza una torsión muy marcada hacia la derecha mientras eleva sus ojos hacia su símbolo alado situado en la cúspide de la arquitectura que enmarca la figura. El león alado trae entre sus patas un rollo que se despliega y cae sobre el códice[20]. En este caso, la palabra inspirada desde lo alto es conducida por el personaje simbólico que, de acuerdo con la exégesis neotestamentaria, encarna a Marcos. Rollo y códice, en este caso, significan dos instancias diferentes, caracterizado el primero por su mayor trascendencia, dada la proximidad con lo celestial. En cuanto al códice, resulta de una acción debida al intelecto humano.

En otro códice –ilustrado con certeza en Maguncia durante el segundo cuarto del siglo XI[21]– aparecen las figuras de los evangelistas recibiendo directamente de la figura de su símbolo el rollo sobre el cual escriben (Fig. 5). En esta composición, la diferencia cielo-tierra está perfectamente marcada por la posición de ambas representaciones. Mientras el evangelista, sentado en un paisaje, escribe sobre el comienzo del rollo, su símbolo, desde el cielo iluminado por los rayos del sol, sostiene el otro extremo. El rollo, de este modo, desciende de las alturas y proporciona no solamente el soporte para la escritura sino también se constituye en el vehículo mediante el cual se canaliza la inspiración divina.

---

[19] *Evangelio de Maguncia*, Fulda, Hessische Landesbiliothek, ms. Aa. 44, fol. 444 v.

[20] De acuerdo con la exégesis textual, los seres mencionados en el capítulo IV del Apocalipsis: hombre, león, toro y águila, alados, fueron identificados con Mateo, Marcos, Lucas y Juan respectivamente. En el arte medieval, frecuentemente los símbolos reemplazan directamente a los seres reales.

[21] *Evangelio de Maguncia*, La Haya, Koninklijke Bibliotheek, 135 F.10, fol. 7 v.

Existen otras imágenes en las que el significado otorgado a ambas formas de representación puede ser menos claramente identificado con la voluntad de marcar una diferencia jerárquica y, por lo tanto, indican la imposibilidad de establecer una generalización en el manejo del tema[22].

Un recorrido por obras pertenecientes al ámbito de producción carolingio, como así también a las realizadas en monasterios del este germánico, muestra la utilización de ambos motivos sobre todo como consecuencia de haberse inspirado en obras más antiguas.

En el magnífico manuscrito purpurado conocido como el *Evangelio de la Coronación*, realizado en Aquisgrán a principios del siglo IX[23], aparecen los evangelistas sentados en diversas posiciones. De acuerdo con las particularidades estilísticas de esta obra, de marcada raigambre helenística, los personajes están sentados en medio de la naturaleza, portando en sus manos el libro del que son autores. Marcos (fol. 76 v.) muestra un rollo, sobre el que está escribiendo; sus colegas tienen códices.

En el folio 8 v. del *Evangelio de Fleury*[24], ilustrado hacia el año 820 (Fig. 6), los cuatro símbolos de los evangelistas ocupan, apareados, el espacio existente en el intercolumnio formado por un arco mayor que contiene a dos más pequeños. Mientras tres de los seres alados –símbolos de Mateo, Marcos y Lucas– llevan códices– el águila que simboliza a Juan porta un rollo entre las patas. La mano de Dios, asomando por encima de los arcos más pequeños, preside y sacraliza el conjunto.

Si buscáramos la posibilidad de establecer algún tipo de generalización, el estudio de múltiples ejemplos procedentes de áreas y épocas diversas demuestra que la representación del códice tendió a generalizarse, aún cuando quien lo tuviera entre sus manos fuera una figura máxima de la historia religiosa. De acuerdo con esta comprobación, el sentido jerárquico que, durante cierto tiempo mantuvo el rollo, fue cediendo lugar a una realidad que se imponía desde el terreno de la práctica[25]. Lo que se

---

[22] Esa solución iconográfica aparece, por ejemplo, en manuscritos como el *Evangeliario* ilustrado en Tours a comienzos del siglo IX, Londres British Museum, add. 11848. En este caso, la relación entre el símbolo situado en el cielo y el evangelista escriba es menos directa porque ambos se hayan separados por un grueso marco rojo. El símbolo del evangelista porta un rollo, en tanto que el personaje escribe el códice.

[23] *Evangelio de la Coronación*, Viena, Kunsthistorisches Museum, tesoro, s/n.

[24] *Evangelio de Fleury*, Berna, Bürgerbibliothek, cod. 348.

[25] Entre los numerosos ejemplos existentes pertenecientes a épocas diversas, cf. *Evangelio llamado de Ada*, Rin Medio, Treveris Stadtbibliotek, cod. 22, fol. 85 v.; *Evangelio llamado de Godescalco*, escuela de la corte, París, Biblioteca Nacional, Nouv. Acq. Lat. 1203, fols. 1 r. y 1v.; *Evangelio llamados de Xanten*, Bruselas, Biblioteca Real, ms. 18723, fol. 16 v.;

conservó, de algún modo, incólume, fue el innegable valor otorgado al libro como privilegiado medio de conservación de la memoria y de divulgación del conocimiento.

Por lo tanto, no deja de ser curioso que, en un manuscrito producido en el siglo XIV y que contiene el texto conocido como *De eruditione principum*[26], los monjes escribas utilicen los antiguos rollos (fol 1, fol. 103 v.). En el primero, un monje, sentado en una cátedra, escribe sobre un pupitre que atraviesa el asiento; el rollo, curiosamente muy pequeño, se desliza por esa superficie. La figura ocupa un espacio considerable en el folio, está enmarcada por un motivo característico de la época: una forma polilobulada inscripta en un cuadrado. Si bien estos rasgos, unidos a la presencia de las formas vegetales estilizadas comunes a los ilustradores del siglo XIV, definen un estilo propio de la época, la figura del escriba y la existencia de una pequeña biblioteca colocada por encima de su cabeza configuran un conjunto cuyos rasgos distintivos conservan singularmente formas fijadas por la tradición muchos siglos antes.

Evangelio llamado de Ebbon, Epernay, Biblioteca municipal, ms. I, fol. 18 v.; *Evangelio llamado de Hicmar*, Reims, Biblioteca municipal, m. 7, fols. 21 v. y 97 r.; *Evangelio de San Emmeram de Ratisbona,* (Codex Aureus), Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14000, fols. 6 r. y 6 v., etc., pertenecientes a la época carolingia. Para una época posterior, cf. *Evangelio de Echternach,* Bremen, Statsbibliothek, ms. b. 21, fol 124 v.; *Salterio de Egberto*, Cividale, Museo Arqueológico nacional, cod. 136, fol 18 v.; *Evangelio de Corvey*, Leipzig, Universitatsbibliothek, folio separado –en este caso, se trata de la fórmula icongráfica en la que el evangelista escribe en un códice y conserva los rollos en la *capsa*-; *Evangelio de San Bernardo*, Hildesheim, catedral, ms. 18, fol. 16 v.; *Códice Egberto*, Trier Stadtbibliothek, cod. 24, fol 2 r.; *Registrum Gregorii*, Tréveris, Trier Stadtbibliothek, folio separado, en este caso Gregorio tiene un códice en la mano y otro sobre el atril –las escrituras y la obra de su autoría, respectivamente-, en tanto que el escriba porta una tableta encerada en la que toma nota de lo que el santo le dicta; *Evangelio de Liuthar*, Reichenau, Aquisgrán, catedral, manuscrito s/n, fol. 16 r., en esta ilustración, conocida como la *Cristomímesis* de Otón III, los cuatro símbolos evangélicos despliegan un rollo ante la figura del emperador entronizado. Se ha interpretado que el rollo representaría el contenido de la página dedicatoria del libro que se encuentra en el folio siguiente. Dadas las características de la composición, consideramos que ese rollo contiene el texto neotestamentario que los autores presentan al soberano, convertido en un *alter ego* de Cristo. La fórmula iconográfica en la que el símbolo del evangelista posee un rollo y el escriba presenta un códice, se reitera en los *Evangelio de Lieja,* Oxford, Bodleian Library, ms. Dome 292, fol. 6 v. y en los *Evangelio de la condesa Judit de Flandes,* sur de Inglaterra, Nueva York, Pierpont Morgan Library, ms. 708, fol. 42 v. Estos ejemplos constituyen una muestra. Los motivos se conservan en los siglos siguientes con las características indicadas en el texto.

[26] *De eruditiobne principum*, Besançon, Biblioteca Municipal 434. Cf. Glenisson, *op. cit.*, pp. 18-19.

Figura 1. Virgilio Vaticano

Figura 2. Dioscórides de Viena

Figura 3. Evangelio de Rossano

Figura 4. Evangelio de Rabbula.

Figura 5. ¿Evangelio de Maguncia?

Figura 6. Evangelio de Fleury

VARIA

THE INDIVIDUAL AND THE PRIVATE SPHERE IN EUROPE BEFORE MODERN TIMES (PRELIMINARY IDEAS)*

YURI L. BESSMERTNY
(Institute of General History – Russian Academy of Sciences)

The farther away is the peak of the historians' enthusiasm for studying group mentalities, the more vivid becomes the productivity of the method of research on the one hand, and its limitations on the other. It is that very approach that helped researchers to see the changeability of all human perceptions in time and space, and acquire an insight into the truly historical and dynamic character of *human* history proper[1]. At the same time, if we take the said approach in its traditional form, it tends to direct the historians towards studying mainly *mass* phenomena, since revealing some group mentality the scholar comes to know behavioral norms conventional for the whole social group under study, but not that of any of its individual members; as a result, the researcher inevitably leaves out of his analysis the extent of conformity to the norms, variations in the behaviour of the given group's members, variety of individual choices and decisions; in other words, the historian is practically doomed to leave aside interpretation of differences in the personal freedom of action in different societies and, accordingly, avoids interpretation of an important way of social interaction, i. e. interaction of individual experience and mass stereotypes[2].

---

* This article had been prepared by the economical support of the Russian Scientifical Fund. (N97-01-00243)

[1] The brightest example of the achievements of this trend is, perhaps, the appearance in France, and a little later in other countries, of anthropologically oriented history ("historical anthropology"), especially prominent in medieval studies. See Jacques Le Goff and Jean-Claude Schmitt, "L'histoire médievale", *Cahiers de civilisation médiévale*, 1996, 9-25.

[2] On the general plane, the problem of the individual person's "appropriation" of super-individual phenomena was already taken up by Henry Berr early in the twentieth century; since then it has never ceased to excite the interest of historians and sociologists.

Temas medievales, 8 (1998), 107-118.

The necessity for historical research to pay a greater attention to the individual and unique has been today recognized in various national schools of thought. In France, it may be seen in the so called "praxiologic turn" in various studies of the past[3], in Italy and Germany –in a pronounced enthusiasm for micro-history[4], in England and the USA– in a constantly growing interest in "personal history"[5], in Russia –in the appearance of a new trend of "case history"[6].

One of the sources of the new Russian trend were studies of the behaviour of the individual in the private sphere of traditional European societies, i. e. societies that existed in Western Europe before the Renaissance, and in the East of Europe before the abolition of serfdom. For several years now, I have been working, together with a group of colleagues, on the said problems[7]. Our interest in the private sphere has resulted from a firm belief that this sphere, more than any other, may promote the analysis of deviations in personal behaviour from conventional norms and standards. Is it not in the circle of one's kith and kin that one finds it inevitable practically every day to make a decision, *to make one's own choice*: to decide in what way to react to certain requests of his relatives, what should be his relations with one or the other of his kinsmen, what marriage partner to prefer, what name to give to the newly born child, how to take the illness of a child or the infirmity of the aged relatives, or even the death of some member of the family, and so on? It may even seem that individual choices should actually have prevailed in that sphere.

To verify these suppositions and comprehend the correlation of group standards, and deviations from them in the private sphere committed by

---

[3] Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, 1995; cf. Gerard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris, 1996; "Le temps réfléchi", *Espaces-Temps, les Cahiers*, N° 59-60-61, 1995.

[4] Giovanni Levi, "On Microhistory" in P. Burke (dir.), *New Perspectives on Historical Writing*, 1992; Alf Lüdtke, *Alltagsgeschichte*, Frankfurt, 1989.

[5] "Personal history"– such is the name of a trend in British and American historiography, embracing several more or less similar approaches, whose general feature is to focus research on analysing biographies of historical figures. See, e. g. C. Hibbert, *Nelson: a Personal History*, London, 1994.

[6] Yu. L. Bessmertny and M. A. Boitsov (eds.) ,*Casus. The Individual and Unique in History*, ed. Moscow, 1997 (in russian, with english summaries).

[7] Yu. L. Bessmertny (ed.), *Man within His Family Circle. Essays on the Private Life in Europe before Modern Times*, Moscow, 1996 (in russian, with english summaries).

individual persons in various periods and in various regions, we took up a whole series of concrete studies. They were based on materials of ancient history, the Middle Ages and early Modern Times and embraced the countries of Europe and Russia. Yet, the basis of our analysis proved to be different from that of our predecessors who studied the problems of the individual's coming-to-be in history[8].

The principal base of our research comprised not only concepts of certain thinkers but, first and foremost, cases of concrete practice of life. We found them in private charter and deeds, notarial acts, documents of common law, wills, courts trials, epitaphs, anthroponymic materials. We certainly couldn't do without diaries, auto-biographies, Lives of the Saints, etc. So, we tried to study the individual and the individual choices using the data of the *social practice* of the past.

Pursuing our goal, we encountered difficulties not only connected with the laconism of the sources. It was no less difficult to find out to what extent people of the past understood their private relationships with the near ones as a social sphere *sui generis*. Before trying to reveal how permissible were non-standard actions and attitudes towards a person's near ones on different periods of time, it is necessary to find out if the private sphere was, in the eyes of the contemporaries, something separate, isolated or, on the contrary, something inseparable from the public one; should such inseparability really exist, our initial premise to look upon the private sphere as an isolated (and privileged, for that matter) field of research for studying non-standard behaviour of the individual would prove to be false.

The analysis performed by my colleagues and myself gave us an opportunity to formulate certain hypotheses. As might be expected, through nearly all the periods under study, contemporaries never gave the difference between the private and the public a logical *notional* definition. (Here I mean not the legal norms, where the dichotomy of the private and the public had existed as far back as ancient times, but the

---

[8] *The Discovery of the Individual*, London, 1972; cf. C. W. Bynum, "Did the 12th Century Discover the Individual?", *The Journal of Ecles. History*, 31 (1990); Aaron Gurjevitsch, *Dan Individuum im europaischen Mittelalter*, München, 1994; O. G. Oexle, "Memoria und Memorabild" in K. Schmid and J. Wollasch, *Memoria*, München, 1984, 384-440; G. Boehm, *Bildnis und Individuum*, München, 1985; J. A. Aertsen, "Die Entdeckung des Individuums", *Individuum und Individualitagt im Mittelalter*, Berlin, 1996, S IX-XVI, see also: J. Cl. Schmitt, "La Culture de l'imago", *Annales HSS*, 1996, pp. 7 *et sqq*.

area of social practice). The question is whether the absence of a notional, legally formulated definition excluded any un-reflected distinction between the two spheres. That such a distinction did exist is proved by contemporary language practice[9]. Yet, the opposition of certain spheres of life to public services proper, be it to the polis, a feudal suzerain or the emperor, the opposition that remains notionally unrecognised but literally goes without saying, may be even more demonstrative. In the first place, that kind of service was opposed to the sphere directly or indirectly concerning childbirth. Besides that, we may name at least three more likely spheres of relations. First, it was the sphere of direct personal ties bearing emotional (or even charismatic) character. I would refer to it such ties as those between relatives, sworn brothers, lovers, members of private military alliances or religious brotherhoods. Second, it would be the relationships formed on the basis of some common passion or partially for some non-political and non-industrial activity, like sports or games. Third, I would mention here absorption of a person, or a group of persons, in the world of emotions or innermost feelings, like passionate love or religious devotion.

All these types of relations differed drastically by their contents and by the attitude towards them from public service. First of all, they presupposed *mutual aid of the parties concerned*, and were not regulated by any legal norms (Common Law among them). This kind of mutual aid should not be mixed up with "mutual duties" imposed by legal norms of various forms of *service* in past societies (take, for instance, patron and client relationship, or that of seigneur and vassal); the former was a voluntary and emotionally tinged necessity satisfying both material and psychological needs, desires of the soul and lusts of the body.

And yet, the objective essence and the subjective attitudes here did not always coincide. That inevitably resulted from the fact that in the societies under study the phenomena were tightly interlaced, though we are apt –by the standards deeply rooted in our conscience– to place them in opposition to each other, and refer some of them to the "public" and some other ones to the "private" spheres of social life.

---

[9] In medieval Europe, one of the first mentions of the dichotomy we see in "Li Romans de Carité" by the author of the late twelfth century Reclus de Moiliens (see 67, 5; 187, 7). The terms "*privé*", "*privanché*" in his work mean something special and belonging to the given personage only (*et li donc de se privanche...*) or something intimate (*...je les amerai / trestoutesmes privanches / pau leur conseil ferai*). Since the fourteenth century, the opposition "the private – the public" in contemporary French texts can be seen quite frequently: see, for instance, the well-know treatise "*Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*", ed. A. de Montaiglon, p. 1.854.

The ancient medieval sources are "brimming" with evidence of that "merging" of private and public elements with each other. Suffice it to say that a private military alliance or a marriage contract could have a publicly legalized form and therefore could be regarded both as a private and public affair. There are numerous data of the participation of rulers of various ranks in the private lives of their subjects: the choice of a marriage partner, or the place to live in, even the clothes of the person (the cut, colour, quality and number of the clothes to wear, and so on) were resolved by the will or advice of the person's sovereign. On the other hand, the rulers themselves found it only natural that certain officials, i. e. representatives of the "public sphere" should participate in the rituals of their dressing, undressing, going to bed or washing. On the whole, the borderline between the "private" and the "public" in the conscience of the person of the past, as far as it may be discerned, was evidently different from that of Modern Times. And many things that we today see as personal and private, concealed from the public eye, were not seen as such in the periods under study. (I could mention here various phenomena, like sex, praying, confession, etc.).

Can we apply to the chosen sphere of relationships, feelings and attitudes the notion of "private" as an anti–thesis of "public"? Shall we not fall victims of inevitable aberrations, of intentionally or unintentionally substituting modern notions for completely different phenomena, if we use these notions when studying ancient and medieval times? Questions like this may be pertinent not only to the said notions. In what way can they be solved?

Some scholars do not see any serious problems here. So, for instance, Lawrence Stone wrote several years ago: "...ignore those who urge you to abandon concepts not familiar to contemporaries: without abstract neologisms... we cannot make sense of the past"[10]. I am inclined to think a bit differently here. There is no doubt that it is hardly possible to "extricate" ourselves out of our mental universum and abandon outright familiar concepts when studying societies where these concepts did not exist. Yet there may be even less hope to achieve any adequate understanding of such societies imposing on them our own conceptual apparatus. The task of the historian here evidently lies in revealing distinctions in the

---

[10] L. Stone, L., "The Future of History", in *Historia a Debate*, Santiago de Compostela, 1995, t. 1, p. 186.

concepts of the world and society, characteristic of the people of the times under study. No doubt, the distinctions will necessarily be formulated through comparison with concepts and categories familiar to us. But starting with a thorough enough insight into the distinctions, the historian can then modify the familiar conceptual network to serve the purposes of comprehending a different world. As a result, the content of the concepts in use will be changing appropriately in comparison with their modern sense, acquiring a somewhat different meaning and more adequately coinciding with the different world and culture.

Accepting this kind of approach, one may suppose that the concept of private life, *with certain modifications*, can be as well applied to the ancient and medieval societies under study. In their essence, the modifications may well be reduced to three intervowen lines. First, the isolation of the private and the public should not be regarded as anything complete; second, the borderlines between them in the social communities under study were more or less "fluid", and third, there was a possibility of their "merging" with each other, a kind of diffusion between them. It is important to stress, though, that the specific and incomplete character of the dichotomy of the private and the public in those communities did not exclude their un–reflected differentiation by contemporaries.

The studied materials also allowed us to distinguish some specific *features of certain stages in the comprehension* of the private sphere by contemporaries. In ancient societies of Europe, the distinction between the private and the public was marked by relatively distinct terms and notions. Contrary to that, in the medieval West, the distinction became pronouncedly vague. As is well know, the public character of centralized high power was not fully recognized. In the center, as well as locally, the power pre–supposed cohesion of the public and the private, though each of the phenomena had its own specific features.

One of rather important consequences of the fact was the specific character of mass attitudes to restrictions of the personal freedom of the subjects. The interference of the authoroties into the subjects' everyday life, as well as regulation of personal rights were hardly thought of as a humiliating discrimination of a human being; such acts were not regarded as a demonstration of a person's humble status. They were just a manifestation of a habitual for contemporaries cohesion of the two spheres, properly accepted. Discrimination might be felt not because of the authorities' interference as such, but when the interference went beyond all conventional limits.

Similar traits in the combination of the private and the public can be recognised in Russia as well. And though the separation of the prince's power

(the "public") from the power of the lanlord (the "private") was here much more pronounced than in the West of Europe, the very nature of the both branches of power comprised the two elements, the private and the public as well[11]. It was that fact that made Russian peasants see in their prince (and, later on, the tsar) not only a representative of the state, but an embodiment of some personal (paternal) authority. Spread throughout Russian medieval literature, the image of the prince (or tsar) is usually that of a parent, a father (*batyushka*) whose natural duty is to take care of "his" people; and that is not at all fortuitous. It has resulted from the private character of the power, which is apt to more or less reconcile the person with the power he/she depends on. The discrimination came to be realized and felt more and more acutely by the Russian peasant first of all at the time of the formation of serfdom, when the private authorities started losing their habitual patriarchal, patrimonial (i. e. personal) appearance.

Not only the behavioral stereotypes referring to the private sphere as a whole had a specific meaning in the periods under study. All the elements constituting the said sphere were specifically tinged. In the first place, I should mention the aspects of particular importance for our approach: the behaviour and perceptions of an individual person.

Various sources under study show (as it may well have been expected) that the individual[12] never came to be a self–sufficient person free to make his own decisions. The plenipotentiary subject of action in the private sphere was not the individual but the circle of his kinsmen. In different regions, in different situations that circle might be wider or narrower, it could be the whole community or lineage, or else just a family. But all in all, it was the kinship group that claimed highest authority in determining individual fates.

Can we say, therefore, that certain scholars are right speaking of a complete absorption of the individual in his micro–group and the impossibility for him to make independent non–standard decisions, up to the twelfth century or even to the end of the Middle–Ages?[13]

---

[11] Yu. L. Bessmertny, "The Seigneury and the System of Feudal Exploitation of the Peasantry", *History of Peasantry in Europe* (in Russian: *Seigneuria i sistema feodalnoy exploatatsii krestyanstva v Europe*, Moscow, 1996, s. 501).

[12] Using below the term "individual", I don't mean anything but this; cf. the discussion on the concept, mentioned in note 8.

[13] It is well know that Colin Morris, as far back as the 1970s, suggested a concept of the absence of individuality up to the twelfth century. In 1994, Aaron Gurjevitsch insisted that the individual had remained absorbed in his micro-group up to the so called "fall of the Middle Ages", i. e. the fourteenth century (*Das Individuum im europeischen Mittelalter*, München, 1994).

To answer this question, my colleagues and I have studied individual perceptions and behaviour in a number of concrete situations of private life, such as relationships between man and woman, between parents and children, young and old people, etc. We strove to reveal the practice of everyday behaviour of quite different people (rank and file members of communities among them), trying to see whether it was real for them to make independent decisions lying across conventional group stereotypes. We wondered what was considered "improper" by contemporaries, how was such behaviour taken, i. e. how intolerant were people of different social communities of the past towards breaking canons, and to what extent imitation of the improper behaviour was possible for other members of the community. It is the non–standard behaviour that we suppose to be the principal criterion of the existence of *individuality*, whether consciously identified as such or not. On the same grounds, we tried to find out whether and to what extent any individual interpretation of mass mental norms was in those times possible.

I shall start here with the relationships between man and woman. No need to say that in all societies under study these relationships were not confined to matrimony. Most vividly we can see that in ancient societies. As Pseudo–Demosthenes said in his speech against Neera, "Öwe have haetaerai to give us pleasure, we have concubines (pallaka) to satisfy our sexual needs, we have wives to bear our legitimate descendants"[14].

The parallel existence of various kinds of a person's sexual unions was characteristic of most medieval societies as well[15]. That kind of gender relationships in itself created possibilities for individual choices, and could even make non–standard decisions inevitable. Though here too the role of tradition and the judgement of relatives was quite important, in the end it was the partners in such unions (men above all) who were to decide whether to preserve the existing sexual union, refuse it outright or resort to combining in with other conventional forms of liaisons.

Independent decisions about the fate of one's sexual union were quite often taken by people both in ancient times and in the Middle Ages, which

---

[14] Cit. from A. D. Aleksidze, *The World of Greek Tales of Chivalry* (in Russian: *Mir grecheskogo rytsarskogo romana*, Tbilisi, 1979, s. 94).

[15] G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1991; Y. Bessmertny, *La vision du monde et l'histoire démographique en France au IXe-XVe siècles*, Paris, 1991, pp. 31 *et sqq*.

is convincingly shown by our analysis of a whole number of sources. In ancient Greece such sources are mostly works of individual authors like Plutarch, Demosthenes, Aeschines, Xenophon, who described the deeds of rulers and heroes, but in the Middle Ages the proofs of the suggested idea may be found in most different texts. First and foremost, I should mention here historical monuments of courtly love, and among those not only learned treatises, but also numerous canzonets of troubadours, minnesingers' songs, tales of chivalry, letters, manuals of letter–writing and the like. As we can judge from such sources, formal marriage in the twelfth century France, was in the midst of chivalry considered incompatible with love between man and wife. Passionate love could be born primarily in the sphere of courtly love–play, the sphere *ludique*. Here, beyond the prosaic walls of everyday life, people could find more space for non–standard feelings and behaviour, and not only men, but noble ladies as well. It is quite revealing that the principal collision in the literary texts of that time lies usually in that, that a noble knight passionately in love strives to realize his spiritual longing and sexual desire for his Fair Lady, avoiding not only violence, but the tiniest evidence of the Lady's open infidelity to her spouse. The Lady, for her part, must find a way to control her passion for the chosen admirer so as not to break her matrimonial duty. In those literary texts the Lady could step condescend to allowing the knight to touch the hem of her dress, to kiss her hand, even to recline near her, but never to posses her. The psychological and physical ecstasy caused by their bodies touching is here contrasted to copulation proper; it suggests a more complicated attitude towards sexual love which is now seen not only as an act of copulation, but a psychologically and physiologically much richer complex of emotions.

It is very instructive that these new perceptions and attitudes appear in the situations deviating from stereotypical ones, where the individual person dares to choose a non–traditional way of behaviour. The reader needs no reminding of the literary personages who happened to be the first to act non–traditionally and whose names therefore acquired great renown, such as Geoffrey Rudel, seigneur of Blayi, who had fallen passionately in love with the princess of Tripoli (*princesse lointaine*) whom he had never seen, or no less famous "love of love" sung by the troubadur Arnau Daniel.

Non–standard individual decisions (and actions) frequently caused moral (and not only moral!) sufferings to those who dared to make them. Even the great Pericles wept beseeching the Athenian court to pass a verdict favourable for his beloved Aspasia. At the turn of the twelfth century, Count Etienne de Blois lost his life, having neglected his military

duty because of his desire to come back to his beloved wife as soon as possible[16]. According to a judicial sentence, a married woman from the little village of Altamura (South Italy) was accused of adultery and sentenced to be flogged. Her lover was a commoner from the same village. The court records say that he on his knees begged the judge that he himself be flogged instead of the woman he loved[17]. Moral pains were the lot of even the German emperor Charles IV, because of his father's predilection for excessive sexual pleasures[18].

In other words, a conflict with conventional rules could never pass unpunished. And yet, at all times, people in all walks of life, from kings to commoners, had enough courage to face such conflicts. It is evident that in the sphere of gender relations the individuals were always apt to seek for non–standard decisions of their own. Consequently, even in the remote past, the individuals (rank and file among the others) in the said sphere did not confine themselves exclusively to realisation of group stereotypes, no matter how powerful the latter might be: *no such stereotypes could suppress individuality inherent in different persons.*

Nearly the same refers to relationships between parents and their young children. Various sources, such as chronicles, correspondence, diaries, treatises, show that the stereotype of the "loving neglect" spread through nearly all the Middle Ages was far from always characteristic of the actual behaviour of parents towards their children. Mothers and fathers of various social ranks were as often as not quite selfless striving for the life and health of their offspring, and showed deep emotional attachment to them[19]. Relationships between the younger and the older generations did not remain unmarked by individual features either. Thus, for instance, French notarial acts give evidence of the attempts of elderly persons, not only of higher social ranks but peasants as well, to legally fix their younger relatives' obligations of aid in case of infirmity, which made us assume that the force of unwritten custom in such cases did not always seem sufficient: people preferred to complement existing group conventions with concrete individual choices and special measures[20].

---

[16] *Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana*, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913.

[17] *Man within his Family...*, p. 123.

[18] *Ibidem.*, pp. 251-253.

[19] *Ibidem.*, ch. 13.

[20] *Ibidem.*, ch. 11.

No matter in what sphere of private life it took place, non–standard actions of the individual never passed unnoticed. Within the circle of close relations and those of kith and kin, everything was in everybody's eye. Deviant behaviour made many people indignant, in some it awoke doubt, yet some others dared to follow suit. This latter variant is typical of the history of courtly love and matrimonial patterns among the chivalry of the Classical Middle Ages. No less important was the role played by the non–standard actions of individual women for an essential broadening of the attitude towards forms of matrimonial behaviour permissible for the weaker sex in Hellenistic Greece. The transformatory impact of non–standard behaviour of individual persons can be traced also in the relationships between parents and children in the changing attitudes to old age, and in many other situations.

This allows us to conclude that, in certain circumstances, "non–standard" individual actions could prove to be, so to say, "locomotives of history". The individuals figuring in those cases did not merely vary conventional stereotypes but reached out of their margins, in that way creating (even though on a limited scale) new behavioural norms, new cultural paradigms. In other words, even before the Renaissance, before the birth of the Modern personality, the life experience of the individual could, metaphorically speaking, push aside the experience of numerous past generations and become a driving force of cultural shifts in the private sphere. Yet the process of accumulation of individual tendencies in social practice was not at all smoothly evolutional. It went in waves, now growing high, now falling low.

On the whole, we have sufficient ground to recognise in social practices of the individual *doteurs* of the past a constant, everyday re–interpretation of cultural stereotypes. No matter how specific was the content of those practices, or how limited their scale, it was clear evidence of the fact that the concept of a complete absorption of the individuals of past societies in their micro–groups and their subsequent inability to make independent choices cannot be justified.

What kind of conditions could provoke an individual in the societies under consideration to make non–standard decisions? Our material has first of all shown how great was the part played here by structural changes in the socio–cultural system. In such periods, the customs and habits regulating human behaviour, particularly in private life, suffered heavy blows, and could not always sustain them easily. The growing influence of ideas borrowed from other cultures could also play a certain role. In this field, though, many things remain to be investigated. It is quite evident that in many cases it is exceedingly difficult for the historian

to thoroughly understand the innermost impulses guiding the individual, if they are at all understandable.

It may be even more difficult to combine the study of individual behaviour with the analysis of mass practices. The two types of analysis are the opposites somewhat similar to the two poles of the classical aporia and, strictly speaking, are hardly compatible[21]. Yet it is not in the historian's power to avoid seeking a way out of that cognitive trap. Again and again, historians are trying to comprehend the ways of transition from the general to the particular at various stages of the historical past, as without such comprehension any kind of studying the past would be unthinkable. Our analysis of the interaction of mass stereotypes and independent choices of individual persons is but one attempt at this kind of investigation. I hope that the suggested method of understanding the interaction on the base of an analysis of the frequency, character and resonances of various cases of non–standard behaviour of various individuals can be regarded as an important approach to possible solutions of that eternal problem of historical knowledge.

---

[21] C. Ginzburg, "Micro-Histoire", *Historische Anthropologie*, 1993, N° 1, 183-184; B. Lepetit, "Le présent de l'histoire", *Les formas de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, 1995, pp. 280 *et sqq.*; idem, "La société comme un tout", *Historia a Debate*, t. I, pp. 147-157; J. Y. Grenier, "Bernard Lepetit", *Annales HSS*, 1996, p. 522.

EL TIEMPO EN LA HISTORIA MEDIEVAL DE LAS MENTALIDADES (PRIMERA PARTE)

PETER DINZELBACHER
(Universidad de Salzburgo – Austria)

Las categorías básicas de la existencia humana, que hasta poco tiempo atrás en el ámbito de idioma alemán se clasificaban bajo la designación de "historia de la cultura y las costumbres", últimamente se han convertido en temas de investigación de la historia de las mentalidades. A esta transformación contribuyó, en gran medida, junto a importantes trabajos franceses, un libro del medievalista ruso A. Gurevich[1]. Desde entonces, la concepción del tiempo, en particular la medieval, ha sido analizada reiteradamente en congresos y en exposiciones sumarias de conjunto[2]. Sin pretender agotar aquí el tema, en relación con el cual entretanto ha aparecido una abundante bibliografía secundaria[3], trataremos, entre *nova et vetera,* algunos aspectos que hasta el presente no han sido debidamente destacados e intentaremos arribar a una síntesis. Con ese

---

[1] *Las categorías de la cultura medieval,* Madrid, 1990. La traducción española es una versión más fiel al original ruso (*Kategorii Srednevekovoj Kulñtury),* que la alemana empleada por nosotros: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Dresde, 1978.

[2] Por ej. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiévale,* París, 1964; C. González Ochoa, *A lo invisible por lo visible. Imágenes del Occidente medieval,* México, 1995; H.-H. Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters,* Berlin, 1996; H.-D. Heimann, *Einführung in die Geschichte des Mittelalters,* Stuttgart, 1997. Compárese lo dicho con lo que se verá más adelante.

[3] Compárese con la bibliografía que se verá más adelante y con P. Dinzelbacher (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte,* Stuttgart, 1993, p. 633 y ss.

Temas medievales, 8 (1998), 119-141.

objeto, incluiremos el análisis de algunas obras que aún no han sido abordadas en el contexto que nos interesa.

La concepción contemporánea del tiempo

Si se parte de la concepción contemporánea, que es la base obligatoria de cualquier análisis en el marco de la historia de las mentalidades –que estudia las divergencias específicas de cada época y los elementos del pasado que nos son desconocidos[4]–, un hecho generalmente aceptado es que, en la actualidad, se distingue entre una percepción individual del tiempo y otra paralela e independiente, física y cronométrica.

Durante la Antigüedad clásica se tuvo conciencia de que el tiempo era percibido, al menos por parte de las personas educadas, de modo subjetivo y diverso según las circunstancias y, en ocasiones, se dedicaron profundas reflexiones a ese tema (san Agustín[5]). Esta noción parece haber sido en gran medida ajena a la Edad Media y tan sólo más tarde volvería a ser discutida. A partir del Renacimiento no sólo constituyó un tema frecuente de la lírica[6] sino preocupó asimismo a los filósofos. Según Descartes, el tiempo es "algo existente en el alma", mientras para Espinosa es "una forma de pensar" y para Berkeley, Hume y d'Alembert una sucesión de vivencias. Para Kant, finalmente, es uno de los *a priori*, gracias a los cuales el sujeto percibe el mundo. Como consecuencia de esta transferencia al hombre, el tiempo ha sido separado definitivamente de cualquier conexión metafísica para convertirse en "contemplación pura" (Kant). Fichte considera que cada Yo existe con su propio tiempo[7]. ¿Quién acaso expresó mejor este pensamiento que Christian Morgenstern (1871-1914) en sus *Galgenlieder?*

Die Zeit

Es gibt ein sehr probates Mittel,
die Zeit zu halten am Schlawittel:
Man nimmt die Taschenuhr zur Hand
und folgt dem Zeiger unverwandt.

---

[4] *Ibídem*, IX-XXXVII.

[5] S. Magnavacca, "*Distentio-extentio*. El tiempo de la historia en San Agustín", *Temas medievales*, 2 (1992), 185-202.

[6] E. Stürzl, *Der Zeitbegriff in der elisabethanischen Literatur*, Viena, 1965, p. 98 y ss.

[7] W. Gent, *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung*, Francfort, 1934, p. 8 y ss.

Sie geht so langsam dann, so brav
als wie ein wohlgezogen Schaf,
setzt Fuss vor Fuss so voll Manier
als wie ein Fräulein von Saint-Cyr.

Jedoch verträumst du dich ein Weilchen,
so rückt das züchtigliche Veilchen
mit Beinen wie der Vogel Strauss
und heimlich wie ein Puma aus.

Und wieder siehst du auf sie nieder;
ha, Elende! – Doch was ist das?
Unschuldig lächelnd macht sie wieder
die zierlichsten Sekunden-Pas[8].

[Existe un remedio muy probado/ de tener al tiempo atado:/ tomar el reloj de bolsillo/ y seguir sin pausa la manecilla./ Entonces adelanta tan despacio, tan buenamente/ como oveja bien educada,/ con buenos modales coloca pie ante pie/ como si fuese una señorita de Saint-Cyr./ Pero si te distraes un instante,/ la modesta violeta marcha/ con pasos de avestruz/ y sigilosamente como un puma./ Y cuando nuevamente vuelves a observarla,/ ¡ah, miserable! – ¿Pero qué es eso?/ Con sonrisa inocente vuelva a dar/ los más delicados pasitos de bailarina.]

Hoy en día, la idea de *puntualidad* se encuentra estrechamente asociada a la noción de tiempo. Desde que se generalizó, durante la Primera Guerra Mundial, el uso del reloj pulsera como parte del equipamiento militar estandarizado y desde que, en la actualidad, se encuentran en todos lados la agenda electrónica y el reloj de cuarzo con sus señales acústicas –aunque se encuentre a cincuenta metros por debajo de la superficie del mar–, nuestra vida cotidiana se estructura en gran medida sobre la base de una regulación exterior regida por el cronómetro. Incluso los niños ya están acostumbrados a esto. Mientras una generación atrás el reloj era el regalo de confirmación por excelencia, en nuestros días todo alumno de escuela primaria lleva en la muñeca su reloj de cuarzo que, entre otras cosas, le recuerda cuándo "tiene" que encender el televisor. De hecho, este último es, para muchos, una autoridad decisiva relacionada con el tiempo. En la esfera de los deportes, la medición por centésimos de segundos decide la clasificación de corredores o esquiadores que para cualquier observador son igualmente veloces.

---

[8] Morgenstern, *Gedichte – Verse – Sprüche*, Ginebra, 1994, p. 191.

Para la mentalidad contemporánea, otra importante noción relacionada con el tema del tiempo es su *escasez*. Ésta se debe a la enorme multiplicidad de la oferta en todas las esferas, gracias a su vez a las crecientes posibilidades de las comunicaciones y, por ende, de la publicidad, que ofrecen al individuo alternativas más y más numerosas para configurar su vida. Existen centenares de opciones para pasar una tarde libre, centenares de tipos de bolígrafos, miles de obras musicales grabadas de todas las culturas y períodos, entre los cuales escoger. Lo mismo sucede en relación con la eventual pareja que, en la actualidad, puede ser elegida de entre un número mucho mayor que antes, en vista de que han desaparecido las vallas sociales y la selección por parte de los padres, a la vez que aumentaron la movilidad social y las posibilidades para trasladarse. Puesto que las opciones ofrecidas a menudo son, o parecen, igualmente atrayentes, surge el deseo de hacer el mayor número de pruebas, pues ¿cómo sería si no posible efectuar la elección acertada? Todo esto también conduce a la sensación de escasez de tiempo, a pesar de que la expectativa de vida prácticamente se ha duplicado durante los últimos dos siglos[9].

La concepción del tiempo en la Edad Media

Si dirigimos nuestra atención a la Edad Media con intención de hacer comparaciones, el primer interrogante que exige respuesta es si entonces ya existía un sentimiento relacionado con la vivencia del tiempo.

Parece seguro que, durante la Edad Media, el tiempo no fue objeto de reflexiones muy frecuentes. Felipe de Thaon escribió en 1113/19, en una poesía sobre el cálculo del tiempo llamada *Comput:*

"*Quant Deus fist creatures*
De diverses mesures
Sulunc lur qualitez
Mais un itel truvat
Que il tens apelat
Dunt prunt ne sai parler
Ne la fin recunter"[10].

---

[9] A. E. Imhof, *Ars moriendi / Ars vivendi / Das unfertige Individuum*, Viena, 1991.

[10] Cit. Ph. Walter, *La mémoire des temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, París, 1989, p. 7.

De hecho, hubo filósofos y teólogos que reflexionaron sobre la naturaleza del tiempo, como por ejemplo Alberto Magno[11], Tomás de Aquino[12], Nicolás de Estrasburgo[13], Egidio Romano[14] y Tomás Bradwardine[15]. Entre ellos, uno de los temas más calurosamente debatidos era la cuestión de la posible infinitud del mundo. Sin embargo, la polémica se mantuvo en el marco de los debates entre especialistas escolásticos y, por ende, no influyó en la mentalidad general.

La mayoría de los autores medievales, por ser miembros del clero, sólo raramente abordaron cuestiones abstractas de principios y prefirieron mantener sus expresiones referidas al tiempo en la esfera del envejecimiento personal. Así, por ejemplo, en el otoño de 1149, el abad Pedro el Venerable de Cluny escribía a Bernardo de Claraval –cuando ambos eran hombres de unos sesenta años de edad, o sea ancianos según la concepción de la época– una carta que comenzaba con esta meditación atemporal: "*'Breves dies hominis sunt'. Fugiunt, nec recedunt. Vestigia eorum nulla retrorsum. Labitur miser homo more fluctuentis aquae, cum ipsis, et praecipiti cursu, ad finem quem nescit, excurrit*[16]. (Breves son los días del hombre. Huyen sin retornar, sin dejar huella. Con ellos desaparece el pobre hombre como agua que fluye y, en carrera precipitada, se dirige a un fin del cual nada sabe)".

De manera semejante se expresaba aproximadamente un siglo más tarde Guillaume de Lorris:

> "Li temps qui ne puet sejorner
> Ains vait tous jors sans retorner,
> Cum l'iaue qui s'avale toute,
> n'il n'en retorne arriere goute...

---

[11] J. Quinn, "The concept of Time in Albert the Great", en F. J. Kovach y otros (eds.), *Albert the Great*, Norman, 1980, pp. 21-47.

[12] A. Ghisalberti, "La nozione di tempo in S. Tommaso", *Rivista di filosofia neoscolastica* 59 (1967), 343-371.

[13] T. Súarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il tempo di Nicola di Strasburgo*, Amberes, 1989.

[14] J. Quinn, "The Concept of Time in Giles of Rome", *Augustiana* 28 (1978), 310-352; 29 (1979), 5-42.

[15] E. W. Dolnikowski, *Thomas Bradwardine. A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Leiden, 1995.

[16] *Ep.* 150 (ed. G. Constable), Cambridge, 1967, I, p. 367.

Li temps qui enviellist nos peres,
Qui viellist rois et empereres,
Et qui trestous nous viellira,
Ou mors nous desavancira..."[17].

Por su parte, Bernardo de Claraval retomó el tema del Antiguo Testamento "*Breves dies homini sunt*" (Job 14, 5) e incluso llegó a predicar: "*Nihil pretiosius tempore, sed heu! Nihil hodie vilius aestimatur*" pero esta *escasez de tiempo* que se supone moderna tiene una razón de ser muy distinta: en el juicio final habrá que rendirle cuenta a Dios de cada momento de la vida y, en realidad, habría que dedicar cada instante a la penitencia, pues entonces "*nec momentum de tempore periturum (est)...*"[18].

Durante toda la Edad Media se perciben voces, en este marco puramente religioso, que recuerdan al hombre que sus días están contados. Citamos tan sólo un ejemplo de la baja Edad Media, de Geiler von Kaysersberg (1445-1510), famoso predicador de la catedral de Estrasburgo y crítico de su época, que lamenta que los fieles no pasen sus horas y días en ganar recompensas en el cielo: "*offt ainen gantzen tag / also verlierst du die edel kostlich zeit...* [a menudo un día entero, así pierdes el noble tiempo costoso]"[19].

En cambio, la escasez que percibe en la actualidad el hombre tiene características muy distintas, a pesar de disponer de una expectativa de vida más que duplicada. Desde el momento de la comercialización del tiempo, su valor se refiere exclusivamente a este mundo. "*Remember that time is money*"[20], escribía en 1748 Benjamín Franklin y es sintomático que este dicho se haya convertido en proverbio. Por su parte, Alfred Krupp afirmaba: "*Nunca debe tolerarse una diferencia de un minuto; ...tan sólo entonces tendremos una organización fabril*"[21]. A la coacción económica se suma la de las autoridades. El horario escolar y las horas de cierre que las leyes imponen a los negocios emanan del gobierno del mismo modo como

---

[17] *Roman de la rose,* 373 y ss. (ed. D. Poiron), París, 1974, p. 52.

[18] *Gaufredi Declamationes ex S. Barnardi Sermonibus* 44, 54 (ed. Migne), PL 184, col. 465 b y ss.

[19] Geiler von Kayserberg, *Totenbüchen*, en *Säntliche Werke* (ed. v. Bauer), Berlín, 1989, II, p. 342 y ss.

[20] *Works* II, Londres, 1793, p. 55.

[21] Cit. en G. Dohrn-Van Rossum, *Die Geschichte der Stunde*, Munich, 1992, p. 294.

se establece el horario de oficina de los funcionarios, pues el Estado fija sus propias normas de rendimiento. La monopolización del aprovechamiento del tiempo por parte del Estado es un fenómeno que se inserta en la vida contemporánea[22] y que, como veremos, no era desconocido en la baja Edad Media aunque en mucho menor medida que la estructuración del tiempo por las autoridades eclesiásticas.

En lo que se refiere a la *puntualidad*, por cierto ésta no era parte de la forma de vida medieval. ¡La pregunta tan corriente entre nosotros sobre qué hora es, aparece por primera vez, en idioma inglés, en 1597![23] Aun en situaciones tales como disputas judiciales, aparentemente no se sintió la necesidad de puntualidad, al menos durante la temprana y alta Edad Media. Giselbert von Mons informa acerca de un duelo fijado en 1188 para la novena hora, para el cual uno de los combatientes no se hizo presente. El jurado tuvo dificultad en establecer si la novena hora efectivamente ya había transcurrido y sólo al cabo de un debate y de haber consultado a los clérigos, se llegó a la conclusión de que realmente era así[24]. Ciertos poetas épicos de la alta Edad Media, como por ejemplo el fraile Konrad, autor del *Deutsche Rolandslied [Poema de Rolando alemán],* ocultan de manera llamativa lo que es factible en el tiempo y la sucesión posible de los hechos[25].

Y, sin embargo, las raíces de la puntualidad cronológica moderna se encuentran precisamente en la Edad Media y, en especial, en el tiempo monástico. El fin perseguido por el autor de la *Regla benedictina* era lograr la disciplina entre los monjes, para que en el transcurso de la

---

[22] Por ejemplo, establecer la limitación de la velocidad del tráfico durante la noche en muchas ciudades europeas, como en Salzburgo. Semejante estructuración del tiempo, ¿es una manifestación de autoridad o un contrato social? ¿Persigue el establecimiento de un cosmos allí donde (de lo contrario) reinaría el caos? Habría que preguntar: ¿Quién establece las normas y en interés de quién? ¿Es para que a todos se les haga justicia o es una forma de disciplinar a los ciudadanos?

[23] D. Lepan, *The Cognitive Revolution in Western Culture*, Houndmills, 1989, p. 90.

[24] M. Bloch, *Feudal Society*, Londres, 1965, t. 1, p. 74.

[25] B. Uhde-Stahl, "Raum– und Zeitstruktur in Konrads Rolandslied und Wolframs Willehalm, und Berücksichtigung der gleichzeitigen Malerei", en G. S. Burgess (ed.), *Court and Poet*, Liverpool, 1981, pp. 319-328; B. Janz, "'Dune uerwindest niemir disin tác'. Rechts– und Zeitzeichen im Rolandslied des Pfaffen Konrad", *Mediaevistik* 7 (1994), 119-142; compárese también B. Janz, "Strukturierte Zeit. Die dreimalige Ladung im "Reinhart Fuchs", en Dilg, *Rhytmus*, 181-197.

militia contra el enemigo malvado no les quedase tiempo para el pecado. Este es el motivo por el cual, en el monasterio, el tiempo estaba tan minuciosamente regulado, no sólo por la liturgia y el trabajo manual sino en medida aún mayor por las oraciones canónicas. Estas comenzaban aproximadamente a las cuatro con maitines e interrumpían, de manera continua, el trabajo y la contemplación, para concluir hacia las seis de la tarde con completas[26]. Esta innovación, basada en la obediencia literal del texto del salmo 118, 164 –que ordenaba alabar a Dios siete veces en el transcurso del día– significó una ruptura con la forma romana de contabilizar el tiempo.

Con el objeto de poder llevar a la práctica este programa cotidiano, variable según las épocas del año[27], era necesario contar con recursos artificiales para medir el tiempo. Los monasterios se servían de antiguas técnicas, como la utilización de la clepsidra –cuyo funcionamiento provocaba pérdida de agua–, las velas normadas, la horología (medición de la sombra) o el reloj de arena. Y, más adelante, el "mundo" no romano de la temprana Edad Media recibió de los monasterios la primera división matemática del tiempo.

El proceso de difusión de las "horas" en el seno de la sociedad laica está bien estudiado. Al principio, el tiempo urbano que marcaba el ritmo de la cultura ciudadana desde el siglo XII, coincidía con el de la Iglesia, pues las campanas de los monasterios eran las que indicaban la hora[28]. Tan sólo paulatinamente fueron surgiendo elementos propios como las llamadas o toques de clarín de los guardias de la ciudad (recuérdese el *watch* inglés). De igual modo, el tiempo a mayor escala, como cuando se fijaban las fechas de celebración de mercados y ferias, se medía de acuerdo con el tiempo eclesiástico, o sea el calendario litúrgico[29]. La introducción del reloj de engranajes a fines del siglo XIII representó un cambio decisivo en materia de percepción del tiempo. Subsisten algunos ejemplos de relojes bajomedievales en las catedrales de Estrasburgo y de Lund y en la iglesia de Nuestra Señora de Nuremberg, pero éstos no indicaban las horas canóni-

---

[26] L. Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, París, 1978, p. 28 y ss.

[27] *Ibídem*, p. 28 y ss.; Sulzgruber, *Zeiterfahrung und Zeitordnung vom frühen Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert*, Hamburgo, 1995, p. 38 y ss.

[28] Ilustrado detalladamente, en el caso del ejemplo veneciano, por Dohrn, *op. cit.*, p. 194 y ss.

[29] Walter, *op. cit.*, p. 21.

cas sino todas las horas del día. Estas últimas habían sido originalmente un descubrimiento oriental pero, hasta entrado el siglo XIX y ante la imposibilidad de coordinarlas, registraban diferencias locales[30]. Por consiguiente, el tiempo medieval era un tiempo local, de doceavos de día, de duración variable acorde con el funcionamiento del reloj disponible. Asimismo diferían los días feriados –por ejemplo, las fiestas menores eran y siguen siendo distintas según las diócesis–.

En el siglo XIV podemos hablar de un *boom* relojero[31]. La medición mecánica del tiempo se impuso también en los edificios públicos laicos. Como consecuencia, se difundió la uniformidad en la división del tiempo, donde antes por naturaleza habían existido diferencias estacionales entre las horas diurnas y las nocturnas. La utilización del reloj de engranajes como "señor del tiempo" por la literatura edificante (Enrique Seuse, *Horologium Sapientiae)* y, con más detalle, por las alegorías de amor (Froissard, *L'orologe amoureuse*), demuestra su aceptación. En cambio, en relación al tiempo breve –como, por ejemplo, en el caso del sermón–, continuó utilizándose el reloj de arena (en sueco *timmeglas*[32]*),* que también era usual en la navegación (los *Glasen* náuticos, de *Glas* [= medida]).

Sin embargo casi todos los habitantes del campo y también muchos en la ciudad, para medir el paso del tiempo, seguían valiéndose de los fenómenos naturales, de determinadas actividades o la duración de alguna oración corriente, como se comprueba, por ejemplo, en la indicación que aparece en libros de cocina bajomedievales que aconseja que un huevo hierva el tiempo necesario para rezar un *Miserere*[33].

¿Qué significa todo esto para la historia de las mentalidades? A partir de fines del siglo XIV las posturas tradicionales referidas al tiempo fueron quedando desplazadas por otras nuevas, poco a poco, en forma sucesiva y con grandes diferencias regionales. La percepción del tiempo en la ciudad se fue alejando cada vez más de la del campo. Mientras hacia fines de la Edad Media muchos burgueses, al seguir siendo dueños de prados y de ganado, participaban aún de los ciclos de tiempo naturales basados

---

[30] Dohrn, *op. cit.*, p. 24 y ss.

[31] *Ibídem*, p. 150 y ss.

[32] *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 19, p. 355.

[33] Lepan, *op. cit.*, p. 90 y ss.

sobre la posición del sol, los cambios climáticos y la vida vegetal y animal, hacia los siglos XVIII y XIX esta participación en ambos "mundos" se había esfumado casi por completo en las ciudades grandes y medianas. En el medio burgués, el día estaba dominado por el tiempo del reloj. Con la difusión, en las ciudades, de la luz de gas o eléctrica, todas las horas del día tienen el mismo valor para ser utilizadas para trabajar y la noche puede ser "colonizada"[34]. La diferenciación estacional de actividades, como la que marca el transcurso del año en el campo, se reduce a un mínimo y verano e invierno quedan equiparados desde el punto de vista de las técnicas productivas. Como consecuencia, desaparece la impresión –dominante en la sociedad rural– de una densidad diferente del tiempo, con mayor intensidad productiva en el verano y un invierno tranquilo con períodos de acumulación de fiestas, para ser reemplazada por la monotonía, término este último que aparece a fines del siglo XVII[35].

La misma evolución se observa también en la historia de la música. A diferencia de lo que era corriente en la temprana Edad Media, cuando en las anotaciones musicales no se daban indicaciones referidas al ritmo o éstas sólo eran vagas, simultáneamente con la división regular del tiempo cotidiano regida por el reloj, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, la música comienza a anotarse por medidas rítmicamente diferenciadas. Sólo desde entonces hubo "música medible" o *musica mensurabilis*[36]. La medida se refiere al *integer valor*, el valor normal de las notas; sin embargo, éste se acortó progresivamente y se fue agitando cada vez más. Al *brevis* del siglo XIII correspondió, en el XVI, la *minima*. Desde fines del siglo XVII, con el metrónomo, se fijó la duración del impulso musical básico de una composición y, aproximadamente en 1820, se estableció como norma el golpe de péndulo por segundo[37].

El cálculo por horas, cada vez más difundido, en lugar del momento del día o las horas canónicas, fue alcanzando todas las esferas de la vida, sea en la escuela con su horario de clases –un invento del siglo XV[38]– o en la Universidad –donde el comienzo y el fin de los cursos se regían estricta-

---

[34] M. Melbin, *Night as Frontier. Colonizing the World After Dark*, Nueva York, 1987.

[35] Dinzelbacher, "Zeit und Geschichte /Neuzeit", en id., *Mentalitätsgeschichte*, pp. 650-663.

[36] R. Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Opladen, 1980, p. 208 y ss.

[37] E. Thiel, *Sachwörterbuch der Musik*, Stuttgart, 1984, pp. 267 y 386 y ss.; S. Gullo, *Das Tempo in der Musik des XIII. und XIV. Jahrhunderts*, Diss., Berna, 1964.

[38] Dohrn, *op. cit.*, pp. 233 y ss. y 290.

mente de acuerdo con las campanadas de las iglesias cercanas[39]–, o en la cocina –donde, a partir del siglo XVI, las indicaciones para preparar las comidas se daban en fracciones de horas, en lugar de la duración de determinadas oraciones[40]–. En todas partes hace su entrada la racionalización, la planificación, lo calculable, el "tiempo de los mercaderes"[41]. ¿O no sería mejor llamarlo de los empresarios o de la industria? Pues las campanas de trabajo del siglo XIV en Italia, Flandes y el norte de Francia[42] son las verdaderas antecesoras de los relojes de las fábricas. Y ya en los levantamientos de trabajadores de la baja Edad Media, las horas de labor desempeñaron siempre un papel importante[43]. Por entonces aparecieron también los primeros indicios de un tiempo de las autoridades que pretende controlarlo todo. A los artesanos les estaba permitido trabajar –y a los comerciantes vender...– sólo en un horario determinado[44] –¡éste es el punto de partida de la tendencia que domina nuestros días!–. "Si los monjes habían estructurado el tiempo obedeciendo a los puntos de vista del *opus Dei*, en los talleres artesanales de los obreros urbanos fue 'laicizado' [45]".

Pero repetimos que no debe olvidarse que, hasta el siglo XIX, la mayor parte de la población de Europa no tuvo participación en esta transformación pues seguía viviendo en el campo, donde se mantuvo durante más tiempo la tradicional estructura temporal ya mencionada[46], regida más por diferencias cualitativas que cuantitativas. Este hecho explica que, hasta el presente, siga en uso una articulación del año que utiliza una terminología folklórica que ha perdido su vigencia en la ciudad desde hace mucho tiempo atrás, como por ejemplo *Sonnwendt* [= solsticio] y *Rauhnacht* [= noche de Navidad, en la que salen los fantasmas], etc.[47].

---

[39] A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Francfort, 1973, p. 555.

[40] Lepan, *op. cit.*, p. 91 y ss.

[41] Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, París, 1977.

[42] Sulzgruber, *op. cit.*, p. 164

[43] Dohrn, *op. cit.*, p. 271 y ss.

[44] Sulzgruber, *op. cit.*, p. 158.

[45] Jacques Le Goff, "Arbeit – Fest/Mittelalter, en Dinzelbacher (ed.), *Mentalitätsgeschichte*, pp. 336-349.

[46] Compárese, por ej., M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Lund, 1920; M. Nilsson (ed.), *Tidsregning*, Estocolmo, 1943; R. Muchembled, *Kultur des Volks Kultur der Eliten*, Stuttgart, 1984, p. 50 y ss.

[47] Compárese con R.– D. Moser, *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf*, Graz, 1993.

Tiempo determinado según la condición social

Todos los grupos de la sociedad occidental contemporánea están sometidos indistintamente a un mismo ritmo de tiempo. Por ejemplo, nadie en Europa podría darse el lujo de desacatar el cambio de horario de verano a invierno dispuesto por las autoridades. Por consiguiente, otro hecho que marca una diferencia con el presente es la forma en que varió, durante la Edad Media, la percepción del tiempo de un grupo social o cultural a otro. El grupo de los *illiterati* –que, en la temprana Edad Media, abarcaba prácticamente la totalidad de la población que no residía en los monasterios y que, en la baja Edad Media, seguía siendo el 90% como mínimo– debe haberse regido por el ritmo natural de la vida rural. Para nosotros, resulta imposible comprobar dicha situación, salvo por medio del método regresivo, o sea por medio del estudio de sociedades contemporáneas que permanecen inmersas en una cultura "no civilizada", tal como las que estudia la etnología. En el ámbito rural europeo, gracias al folklore pueden comprobarse huellas, aunque sólo leves, de semejante situación, según las cuales el "tiempo rural" se siente más de manera cíclica y rítmica que como secuencia lineal –tal como es percibida de ordinario por nosotros[48]–. Según las actividades que había que realizar, en el interior de las casas en invierno y afuera en verano, y las fiestas relacionadas, el tiempo cambiaba de "densidad"[49] y regularmente era más rico o pobre en acontecimientos. Esta estructura explica por qué, durante la temprana Edad Media, entre los germanos originalmente no hubo cuatro estaciones sino sólo un semestre invernal y otro estival que comenzaban respectivamente el 14 de octubre y el 14 de abril, una división que mantuvo su vigencia hasta el siglo XIX[50].

Es lícito suponer que, durante la temprana Edad Media, hubo poca diferenciación social con relación a la percepción del tiempo, en vista de que aún los gobernantes seguían atados al tiempo agrario. Una prueba elocuente de que el tiempo "político" dependía de las condiciones naturales se encuentra en el desplazamiento de la convocatoria a la asamblea del ejército por parte de Pipino III –en el año 755– de su momento tradicional en marzo a mayo, pues en verano el forraje necesario para la caballería cada vez más numerosa era más fácil de obtener[51]. Durante toda la Edad Media, el problema de la alimentación de los animales fue, por sí solo, motivo suficiente para renunciar a acciones militares durante el invierno.

---

[48] Le Pan, *op. cit.*, p. 89.

[49] Muchembled, *op. cit.*, p. 51 y ss.

[50] K. Weinhold, *Altnordisches Leben*, Graz, 1977, p. 375.

También para los integrantes de la capa alta de la sociedad apenas era posible una medición del tiempo que no descansase sobre los hechos naturales. Incluso Alfredo el Grande de Wessex (gob. 871-899) sólo pudo solucionar el problema en forma insuficiente. Cuenta su biógrafo, el monje y obispo Asser, integrante de la *schola palatina* real y amigo del rey, que éste resolvió dedicar a Dios exactamente la mitad de su vida. Pero ¿cómo calcularlo? Para hacerlo, Alfredo mandó fabricar velas normadas con una escala temporal que debían arder de día y de noche. En vista de que el viento las apagaba continuamente, construyó lámparas de madera con ventanillas de asta delgada, elogiadas por Asser como el *non plus ultra* de la técnica contemporánea[52]. Incluso Carlos V de Francia debió luchar todavía con problemas semejantes, a pesar de haber sido él quien introdujo los primeros relojes con sonería en París[53].

El tiempo de la nobleza durante la mayor parte de la Edad Media se estructuró principalmente alrededor del contraste entre el interior y el exterior de la vivienda aunque, en este caso, el factor determinante no fueron las circunstancias agrarias sino la guerra en verano y la paz en invierno. María de Francia canta todavía en el *Milun* que se permanece en el castillo...

"*Desque aprés la paske vint,*
K'ils recumencent les turneiz
les gueres e les dreiz" (combates)[54].

Por lo visto, el tiempo era percibido, especialmente a partir de la temprana Edad Media, con connotaciones diversas y con ritmos diferentes según la pertenencia a un grupo social u otro. Resumiendo en forma muy simple: el monje estaba sometido a la estructura temporal del convento regido por las horas canónicas, la nobleza a la alternancia de guerra y caza, el burgués al tiempo mecánicamente exacto de los relojes, y el campesino a los ciclos agrarios.

---

[51] J. Fleckenstein, *Maifeld*, *Lexma* 6, p. 113.

[52] Asser, *De rebus gestis Alfredi* (ed. W. H. Stevenson y D. Whitelock), Oxford, 1959, p. 103 y ss.

[53] Dohrn, *op. cit.*, p. 203.

[54] Vs. 381 y ss. (ed. J. Rychner), París, 1966.

Sacralización del tiempo

Una diferencia especialmente notable entre la percepción medieval del tiempo y la contemporánea es la sacralización del mismo, esto es su carga religiosa mayor en comparación con la actualidad. Podemos suponer que, en la Europa pre-cristiana, tal como demostró detalladamente Eliade en relación con otras civilizaciones[55], también se celebraron fiestas cúlticas, a menudo relacionadas con la fertilidad, cuyo elemento central debía ser la reactualización del origen sagrado en la fiesta y la "aniquilación del tiempo" a modo de purificación. Esto es, el retorno periódico al caos como, por ejemplo, en las saturnales, a partir del cual surge otro cosmos, nuevo y a la vez antiguo. En el mundo germano, probablemente marcaba el comienzo del semestre de verano que sobrevive aún en el carnaval. Sin embargo, el origen de este último es motivo de vehementes discusiones, pues para algunos es una tradición pre-cristiana mientras que, para otros, el mismo debe buscarse en las enseñanzas de san Agustín sobre las dos ciudades[56]. A la misma categoría pertenece el saqueo ritual de la casa real o papal a la muerte del soberano[57], que representa el caos previo a un nuevo orden surgido de la elección del sucesor.

El retorno arcaico al *illud tempus* resulta más visible en circunstancias menos espectaculares. Tanto en la religión judía como en la cristiana aparece repetidamente en oraciones y fiestas. Los momentos sagrados del día y del año se corresponden tipológicamente con acontecimientos de la historia sagrada. Una adaptación de un diálogo didáctico de Honorio Agustodunensis figura en el *Lucidarius* de fines del siglo XII –posiblemente redactado para Enrique el León y a los efectos de ser leído a la hora de la comida[58]–. Durante la tardía Edad Media, ese diálogo se convirtió en un libro popular, registrando las siguientes explicaciones de la horas canónicas: "*Durch waz began wir die Tercie?... Jn der dritten wile wart unsereme herren die durnine crone uf gesezzet... Un sage mir von der sexta... Jn der sesten wile do wart vnser herre an daz cruze genegelit durch vnser erlósunge... [¿Por qué comenzamos la tercia?... A la tercera hora a Nuestro Señor le fue colocada la corona de espinas... Ahora háblame de la*

---

[55] M. Eliade, *Das Heilige und das Profane,* Hamburgo,1957; íd., *Traité d'histoire des religions,* París, 1964, p. 326 y ss.

[56] Moser (como se verá).

[57] S. Bertelli, "Rituals of violence surrounding the king's body", en L. Kolmer (ed.), *Der Tod des Mächtigen, Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher,* Paderborn, 1997, pp. 263-280.

Sexta... En la sexta hora Nuestro Señor fue clavado a la cruz para nuestra salvación...!", etc.[59]. Por consiguiente, el momento de la oración se corresponde con uno de la historia sagrada, el primero reactualiza el segundo. Lo mismo ocurre en cada celebración de la misa, que representa una repetición no sangrienta de la muerte en la cruz del fundador de la religión. No es necesario subrayar que las fiestas mayores cristianas del año eclesiástico, establecido durante la temprana Edad Media, continúan estructurando la vida en nuestra actualidad profana, de modo que también en el presente se repiten por medio de la *memoria* litúrgica los acontecimientos de la historia sagrada del pasado. Pero, durante la Edad Media, estaba implícita una connotación cosmológica. Así, por ejemplo, en la versión alemana del *Lucidarius* se lee: "*Dur waz coment die hochgecit ostern, uffart vnde pfingesten? Der meister sprach: sie encoment niemer vngeliche, wen wir hant an der ordenunge des iares niht so gewisses so die luna. Swie sich daz iar uerwandelet, so uerwandelit sich die luna niemer. Von dú began wir die ostern iemer noch der luna an der fúnfzehen degiger lúne... Vnde an der selben wile verwandelt sich die lúna, do unser herre gemartilet wart vnde och erstuont uon dem tode...* [Explica la institución de la fecha de celebración de la Pascua sobre la base del calendario lunar, por ser éste el más regular y porque determinados momentos del ciclo lunar coincidieron con los momentos de la pasión de Cristo]"[60]. De este modo, el tiempo presente, el de la historia sagrada y el de la naturaleza estaban conectados entre sí como testimonio de un panorama cosmológico religioso cerrado, aún cuando seguían en pie muchos y justificados interrogantes al respecto.

Pero la sacralización del presente por medio del *illud tempus* también desempeñó un papel en las vidas privadas de muchos creyentes devotos. La meditación sobre la pasión, que se difundió a partir de Bernardo de Claraval y san Francisco de Asís, perseguía una actualización personal, no pública, de la vida y pasión de Cristo. En este terreno se volvió prácticamente normativa una obra, cuyo autor posiblemente fue Juan de Caulibus de san Gimignano, aunque se difundió bajo el nombre del general de la orden franciscana, san Buenaventura. Por eso ahora el autor es llamado "Pseudo-Buenaventura" (ca. 1300, o quizás ya ca. 1260). Con sus relatos dramáticos de la Pasión, este franciscano invita a una

---

[58] *Heinrich der Löwe und seine Zeit* (catálogo), Munich, 1995, II, p. 211.

[59] Ed. por D. Gottschall y G. Steer, Tubinga, 1994, p. 80.

contemplación vivencial, plena de sentimiento y compromiso personal de la historia de la muerte de Cristo. Espera de cada individuo que, por medio de la meditación, se traslade completamente a los acontecimientos de "aquel tiempo" y que sus sentimientos participen intensamente de los mismos. Esta forma de contemplación capta el sentido de lo representado, es visual, y concreta: "*¡Contemplad con los ojos del espíritu cómo unos erigen la cruz, otros la escalera, aquéllos los clavos, otros martillos y aún otros preparan las herramientas necesarias! Ahora lo han desvestido, está totalmente desnudo ante la gran muchedumbre. Por tercera vez se renuevan los dolores de las heridas que le han sido infligidas, debido a las vestimentas que se le han pegado a la carne: la sangre fluye a ríos. Su madre y demás parientes son presas de una tristeza mortal..., ya le arrancan brutalmente al hijo de las manos, lo conducen al pie de la cruz...*"[61]. Aquí no importan las correspondencias tipológicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, como en la exégesis anterior, sino la conexión de los acontecimientos bíblicos con la vida personal. Se esperaba que la historia sagrada influyese, por decirlo así, tipológicamente, en la vida personal, en el presente, mientras era meditada. El Pseudo-Buenaventura no sólo ejerció una profunda influencia en místicas como Birgitta de Suecia o Margery Kempe sino también en la dramaturgia medieval y las artes plásticas. La técnica, aún desacostumbrada en el siglo XIII, de representar acontecimientos pasados de modo físico y tangible y de trasladarse a los mismos, marcaría, secularizada, la fantasía de los europeos de tal forma que acabaría por hacerse típica de su cultura. Aunque se trate de un hecho mayormente desconocido, el arte y el teatro europeos –en contraste con sus contrapartes asiáticas– perseguían transmitir la realidad histórica, entendida en sentido amplio, no sólo sobre la base de la tradición de la Antigüedad clásica, sino que, como continuadores de esta forma de pensar franciscana, también pretendían reactualizar con verismo gráfico el pasado histórico.

Cristianización del tiempo

¿Cómo se produjo el sometimiento del tiempo a la religión cristiana y cuán completo fue? Según el Venerable Beda, entre los anglosajones el móvil de la aceptación del cristianismo fue el sentido otorgado al tiempo

---

[60] *Ibídem*, p. 120 y ss.

por la nueva religión. Un conocido pasaje de su obra relata, para el año 627, una parábola, "*in cui è tutta la malinconia ed il senso di mistero della spiritualità anglosassone*"[62], según la cual, en la visión pagana del mundo la vida humana semeja el breve vuelo de un gorrión a través de la tibia sala de banquetes, mientras afuera rugen las tormentas de invierno –que representan la falta de seguridad antes del nacimiento y después de la muerte–, en tanto la nueva religión también lleva luz a esas tinieblas[63].

Lo que aportó concretamente el cristianismo a los pueblos aún no cristianizados fue una nueva dimensión del tiempo: la eternidad. Es lícito suponer que la esperanza de una vida eterna tras la muerte y la proclamación de la inmortalidad del alma efectivamente haya acelerado la conversión, en vista de que, entre los germanos, aún los propios dioses habían sido mortales. Era y sigue siendo uno de los principios inamovibles del dogma cristiano que Cielo e Infierno duran eternamente a pesar de que, a diferencia del propio Dios, tuvieron un punto de partida específico en la creación y la caída respectivamente. Sólo con la introducción del Purgatorio en la segunda mitad del siglo XIII, el más allá adquirió un espacio con límites en el tiempo, aunque fuese en sí, pues finalizaría al llegar el momento del Juicio Final, como asimismo sería el caso para cada alma individual según los pecados de cada uno. Allí, el tiempo era contabilizable pues podía convertirse en dinero gracias a las indulgencias[64]. Pero la eternidad, en realidad, era una categoría extra-temporal, sólo comprensible para Dios, que abarcaba la totalidad del tiempo. El Antiguo Testamento todavía no la conoce y fue por intermedio de la filosofía helenística (comp. *aion, aeternus, aevum* = duración de la vida, larga duración[65]) que llegó al cristianismo: "Quien crea en mí, tiene la vida eterna" (S. Juan, 6, 40).

La vida eterna era un hecho creído, esperado, temido y percibido en visiones[66]. Sin embargo, resultaba muy difícil hablar sobre este tema, como lo muestra de modo fascinante Petrarca en sus *Trionfi:*

---

[61] De acuerdo con la antigua versión italiana, cit. por E. Cecchi y N. Sapegno (eds.), *Storia della letteratura italiana,* Milán, 1965, I, p. 653 (abreviado).

[62] G. Musca, *Il Venerabile Beda storico dell' Alto Medioevo,* Bari, 1973, p. 303.

[63] *Historia Ecclesiastica* 2, p. 12 y ss. Bibliografía relacionada: R. Page, *Anglo-Saxon Paganism. The Evidence of Bede: Pagans and Christians,* ed. por T. Hofstra y otros, Groninga, 1995, pp. 99-130, 105.

[64] P. Dinzelbacher, "Das fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen katechese des Mittelalters", *Studi medievali* (en prensa).

[65] H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte,* Reinbek, 1986, I, p. 215.

[66] Compárese con A. Guiance, "Sobre el espacio y el tiempo de trasmundo en la literatura castellana medieval", *Temas medievales,* 2 (1992), 137-158.

"*O mente vaga, al fin sempre digiuna,*
a che tanti pensieri? un'ora sgombra
quanto in molt'anni a pena si raguna.
Quel che l'anima nostra preme e 'ngombra:
'dinanzi', 'adesso', 'ier', 'diman', 'mattino' e 'sera',
tutti in un punto passeran com'ombra;
non avrà loco 'fu', 'sarà', né 'era',
ma 'è' solo, in presente, ed 'ora' ed 'oggi'
e sola eternità raccolta e 'ntera...
Non sarà più diviso a poco a poco
ma tutto insieme, e non più state o verno
ma morto il tempo e variato il loco..."[67].

Pero volvamos al principio: los misioneros que actuaron en Irlanda, procedentes del *Imperium Romanum* convertido al cristianismo en el siglo IV, y más tarde aquéllos de los flamantes reinos germánicos, se enfrentaban con el deber de erradicar la antigua religión de la mejor manera posible. Así como en la antigua cultura judía los sacerdotes determinaban el *sabath*, durante la Edad Media el clero católico estableció el descanso de los domingos y feriados que, entre sus objetivos importantes, perseguía la sacralización en sí del tiempo y la sustitución de las fiestas paganas por el calendario festivo cristiano[68]. Es conocido el ejemplo de la Navidad [en alemán "*weih-nacht*" = noche consagrada], que fue trasladada durante el siglo IV al *Dies Natalis Solis Invictus*, cuando anteriormente el nacimiento de Cristo se celebraba en primavera[69]. De esta manera subsistió la fecha del *Julfest* [en los países germánicos del norte, la fiesta con que se celebraba el solsticio de invierno; en Escandinavia hasta nuestros días la Navidad, se sigue llamando *Jul*][70] aunque con una función diferente, de manera análoga como en lo espacial siguieron utilizándose los templos paganos[71]. En vista de que cada vez

---

[67] *Trionfi, Eternità,* 61 y ss. (ed. P. Lecaldano), Milán, 1956, p. 96 y ss.

[68] A. Hollard, *Les origines des fêtes chrétiennes,* París, 1936.

[69] *Lexikon für Theologia und Kirche,* 10, p. 984 y ss.

[70] *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk Middelalder,* 8, p. 6 y ss.

[71] A pesar de todo el escepticismo que cierta tendencia etnológica alemana pone de manifiesto con relación a la continuidad religiosa entre los períodos pre-cristiano y cristiano, existen pruebas arqueológicas irrecusables de la misma. Compárese, p. ej., A. Dierkens, "Het getuigenis van de archeologie", en Milis, *Middeleeuwen* (como n. 49), pp. 47-68; Lutz von Padberg, *Mission und Christianisierung,* Suttgart, 1995, p. 156 con n. 266 (bibliografía de las excavaciones inglesas y escandinavas); Peter Marzolff, ", *Beiträge zur Mittelalterar-*

más días de la semana se fueron ocupando con fiestas de santos, hacia la baja Edad Media fácilmente la mitad de los días de cada mes estaba dedicada a celebraciones religiosas. Dado que éstas para muchos representaban un respiro en el duro trabajo del *opus servile*[72], resultó fácil llevar a cabo en esta esfera la transferencia de las normas de la *religion préscrite* a aquellas de la *religion vécue*[73], así como de manera análoga, aunque contraria, en el siglo XVI a los reformadores les fue difícil imponer su ética de trabajo. A juzgar por testimonios de la literatura épica, también durante la Edad Media la perspectiva de un feriado era motivo de alegría[74].

A juzgar por los calendarios medievales que registran las fiestas del año eclesiástico, los feriados dedicados a santos menores variaban de una diócesis a otra. En cambio, las fiestas mayores eran comunes a toda la cristiandad, a pesar de las conocidas serias polémicas para establecer la fecha de celebración de la principal de ellas, la Pascua[75]. Sin embargo, y a pesar de todas las diferencias, el resultado final fue la penetración de cada momento de la vida por el tiempo sagrado cristiano. Si observamos los calendarios bajomedievales, comprobamos que sólo muy pocos días de cada mes no estaban dedicados a algún santo especial o a recordar alguna celebración cristiana[76]. Además, localmente se agregaban días conmemorativos de determinados acontecimientos que, a su vez, se relacionaban con momentos de la vida religiosa. Así, por ejemplo, podía ocurrir que se

---

chäologie in Österreich, 12 (1996), 129-145. En la flamante publicación científica referida a la temprana Edad Media, el catálogo de la exposición *Die Franken. Wegbereiter Europas*, Maguncia, 1996, escriben U. Koch, K. V. Welck y A. Wierzorek que no sólo los amuletos atestiguan la mezcla de representaciones paganas y convicciones cristianas sino también la construcción de iglesias sobre antiguos lugares de celebración de sacrificios paganos, o la amalgama entre las biografías de dioses antiguos con las vidas de santos cristianos (II, p. 890).

[72] G. Philippart, "Temps sacré, temps chômé. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux", en H. Hamesse y C. Muraille-Samaran (eds.), *Le travail au moyen âge*, Lovaina-la-Nueva, 1990, pp. 23-34; Le Goff, *Arbeit* (como nota 45).

[73] Con relación a estos términos, compárese con P. Dinzelbacher, *'Volksreligion', 'gelebte Religion', 'verordnete Religion'. Zu begrifflichen Instrumentarium und historischer Perspektive, Bayerisches Jahrbuch f. Volkskunde*, 1997.

[74] C. J. Merk, *Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos*, Halle,1914, p. 178 y ss.

[75] *Lexicon des Mittelalters*, 6, pp. 1515-1517.

[76] Buenos ejemplos en *Kulturhistorisk leksikon for nordisk Middelalder*, 8, pp. 93-147.

recordase la fecha en que había sido ganada una batalla con festejos que, en los años sucesivos, implicaban ceremonias especiales dedicadas al santo del día. A partir del año 1300, en toda la cristiandad se agregaron los Jubileos en los cuales los Papas prometían indulgencias especiales en el más allá. Su éxito fue considerable y significaron una sacralización amplia, cada cincuenta años, del curso del tiempo[77].

A todo esto se agregaba el día sagrado regular al comenzar cada semana. Mientras el carácter sagrado de determinadas fechas en el transcurso del año podía compararse con prácticas semejantes en las religiones antiguas, la sacralización del domingo introdujo en las vidas de los pueblos germanos, celtas y eslavos un elemento nuevo procedente de la ley religiosa judaica. La observancia estricta del descanso dominical –independiente de las exigencias de la agricultura sujeta a las condiciones climáticas– fue impuesta por la fuerza a partir del siglo IV tanto por la legislación secular como por la eclesiástica. Además, fue reforzada por medio de relatos de castigos milagrosos y penas en el infierno que agregaban lo suyo en materia de presión por temor[78].

¿Cómo se inculcó a la población esta organización eclesiástica del tiempo? En primer lugar, seguramente por medio de la prédica. Pero también existieron otros recursos, como las varas-calendario talladas y los calendarios de runas, para que aún los iletrados pudiesen comprender el año eclesiástico. Auxiliares como éstos continuaron en uso hasta la temprana modernidad[79], en Escandinavia hasta el siglo XVII en forma de varas-calendario en las que seguían grabadas las fiestas paganas junto a las cristianas[80]. Los calendarios de runas consistían en tablas de madera en las cuales los días de cada mes estaban grabados con runas numéricas acompañadas de imágenes ilustrativas. Junto a las fiestas de los santos,

---

[77] M. Mitterauer, "Anniversarium und Jubiläum", en E. Brix y H. Stekl (eds.), *Der Kampf um das Gedächtnis. Offentliche Gedenktage in Mitteleuropa*, Viena, 1997, pp. 23-89.

[78] F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965, p. 481 y ss.; Th. Silverstein, *Visio S. Pauli*, Londres, 1935, p. 79 y ss.

[79] A. Riegel, "Die Holzkalender des Mittelalters und der Renaissance, MIÖG, 9 (1888), 82-103; E. Schnippel, *Die evangelischen Kalenderstäbe*, Leipzig, 1926; A, Quak, "Die Verwendung der Runen in der spätmittelalterlichen volkskultur", en P. Dinzelbacher y H.-D. Mück (eds.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, Stuttgart, 1987, pp. 129-145.

[80] Ph. Pulsiano (ed.), *Medieval Scandinavia*, Nueva York, 1993, 66 a; *KLNM*, 8, p. 147 y ss.

identificados por algún atributo, se destacaban especialmente los días de mala fortuna. Con números dorados se indicaba el número del año dentro de un ciclo de diecinueve meses que permitía calcular las fiestas eclesiásticas variables, en particular la Pascua[81].

Estos calendarios no eran en absoluto letra muerta, pues entre la población hacían sentir su presencia no sólo por recordarle las cada vez más numerosas visitas obligatorias a la iglesia sino también eran invocados por la prédica intensificada a partir de la consolidación de la catequesis durante la primera mitad del siglo XIII. También las disposiciones referidas a los ayunos[82], que afectaban concretamente el comportamiento de cada individuo en particular, contribuían a inculcar la santidad de determinados períodos. Las disposiciones referidas a la abstinencia, desarrollada a partir de prácticas penitenciales judías, se extendieron desde temprano a los viernes, a la Semana Santa y a la *cuadragésima,* que entonces duraba cuarenta días. Además de los feriados, en la víspera de muchos días festivos era obligatorio observar vigilia. Es cierto que, con relación a ésta, como en el caso de todas las desobediencias, se podían obtener dispensas que, a cambio de pagos en dinero, eximían al comprador de cumplir la orden de ayuno[83].

Un buen ejemplo de la medida en que el calendario de las fiestas eclesiásticas podía intervenir en la vida de los creyentes, se encuentra en la *Vita s. Gualtierii Stirpensis* de Marbode de Rennes. Allí se describe un naufragio después del cual los náufragos salvados, a punto de morir de hambre, encuentran carne –pero es viernes–. En consecuencia, nadie se atreve a comer. Pero san Gualterio sabe que es el día de san Martín, una de las fiestas mayores en que, de acuerdo con el derecho eclesiástico, la obligación de ayunar quedaba levantada. Gracias a esto el grupo se salva[84].

Pero ayunar no significaba sólo abstenerse de comer sino también de la vida sexual. Esencialmente durante la Edad Media, la religiosidad cristiana, que abarcaba todas las esferas de la vida, logró que infinidad de personas renunciaran a su sexualidad, que otras mutilasen su sexo y que

[81] S. Owen Jansson, "Gyllental", *KLNM*, 5, pp. 615-618; A. Adam, "Goldene Zahl", *Lexikon für Theologia und Kirche*, 5 (1994), p. 823 y ss.

[82] *Lexicon für Theologia und Kirche*, 3 (1995), p. 1187 y ss.

[83] *Lexicon des Mittelalters*, 4, p. 304 y ss.

[84] Walter, *op. cit.*, p. 26.

aun otras, por haber mantenido relaciones sexuales, se sintiesen crónicamente agobiadas por sentimientos de culpa[85]. Un matrimonio que practicaba abstinencia sexual en los días estipulados por la Iglesia por razones litúrgicas y en los períodos durante los cuales, debido a su menstruación, la mujer era considerada impura, contaba en el transcurso del mes con sólo dos o a lo sumo cinco días en que les estaba permitido dormir juntos[86] –pues según diversos penitenciales de la temprana Edad Media los miércoles, viernes, sábados y domingos eran días prohibidos, además de las jornadas de ayuno y feriados[87]–. En caso de no observancia, se imponían penitencias acordes con la falta cometida. A esto se agregaban amenazas según las cuales los niños engendrados en los períodos prohibidos se volverían leprosos o monstruos[88]. Por supuesto que la Cuaresma y la Pascua eran *tempus clausum*, en que no podían celebrarse casamientos[89] ; esto se mantuvo aun después, a pesar de que, en el siglo XII, se aceptó el carácter sacramental del matrimonio. Anteriormente, éste había sido una formalidad legal de naturaleza secular. ¿Por qué? Debido a su carácter paradigmático, citamos la respuesta del teólogo católico más influyente, santo Tomás de Aquino, quien declara que la práctica de relaciones sexuales en el matrimonio "*rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia, et ideo in diebus, in quibus spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum*"[90].

Tan sólo la Reforma rompió con estos conceptos y dejó de reconocer la santidad litúrgica del tiempo, que le parecía un elemento pagano de dominación de parte del clero católico[91]. La evolución hacia el capitalismo relacionada con este tema ha sido estudiada por Max Weber en un famoso

---

[85] P. Dinzelbacher, "Mittelalterliche Sexualität. Die Quellen", en D. Erlach y otros (eds.), *Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit,* Francfort, 1994, pp. 47-110.

[86] R. Manselli, "Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels", *Collection de l'Ecole française de Rome,* 30 (1977), 365-383; P. Payer, "Early medieval regulations concerning marital sexual relations", *Journal of Medieval History*, 6 (1980), 353-376 ; R. Leduc, *L'Église et la sexualité d'après les pénitentiels,* 1980; Flandrin, *Un temps pour embrasser,* p. 48 y ss.

[87] *Ibídem*, p. 140.

[88] *Ibídem*, p. 143 y ss.

[89] *DThC*, 15/1, p. 110 y ss.

[90] *Summa Theologiae,* III, suppl. Q. 64, 7.

[91] G. G. Moran, "Time", en *The Oxford Encyclopedie of the Reformation*, Oxford, 1996, IV, p. 157 y ss.

trabajo[92]. Pero, en materia de control del tiempo, el triunfo final fue del catolicismo, puesto que la reforma del calendario por el Papa Gregorio XIII en 1582 acabó por ser generalmente aceptada, a pesar de una larga resistencia (en Inglaterra sólo en 1752[93]).

La Iglesia sacralizó o intentó sacralizar el tiempo de otra manera diferente al inspirar, durante los siglos XI y XII, el establecimiento de períodos de paz especiales que trató de imponer por medio de las armas espirituales. La *Treuga Dei* (francés *trêve* = armisticio; compárese con el alemán *treu*, inglés *true*) prohibía la actividad bélica durante la Pascua, y luego también en otros momentos sagrados, a lo que hay que agregar, en cada semana, el período desde la tarde del sábado hasta el lunes temprano, por supuesto en referencia a los acontecimientos de esos días *in illo tempore*[94]. En caso de desobediencia, las eventuales sanciones eran la excomunión e incluso el ingreso al monasterio. Pero en la sociedad feudal, resultó imposible imponer una sacralización tan extrema del tiempo que, según lo establecido por el concilio de Narbona de 1054, sólo hubiese permitido desarrollar actividad bélica legítima durante unos ochenta días por año.

(continuará)

(Traducción Nelly Egger de Iölster)

[92] Compárese (bibliografía incluída) con R. S. Dupless, "Weber Thesis", en *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, IV, p. 264 y ss.

[93] Moran, *op cit*.

[94] *Lexicon des Mittelalters*, "Gottesfrieden".

EL LUGAR DEL INDIVIDUO EN LA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ISLANDESA DE LOS SIGLOS X A XIII

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(PRIMED – CONICET)

La comprensión de la organización de la sociedad islandesa y del lugar del individuo en el grupo se ha visto enriquecida gracias a los aportes de varios libros dedicados a su estudio. Sus contribuciones son valiosas pues, en comparación con las restantes sociedades medievales occidentales, la islandesa, conocida gracias a las sagas, se caracteriza por su llamativa originalidad. Jesse L. Byock, profesor de temas medievales escandinavos en la Universidad de California en Los Angeles, es el autor de dos libros y otro se debe a William Ian Miller, profesor de derecho en la Universidad de Ann Arbor en Michigan, quien se dedica al estudio de la sociedad islandesa[1]. En este trabajo observaremos las diferencias en las conclusiones de ambos autores con relación a un tema prácticamente idéntico e intentaremos presentar nuestra propia opinión.

Es un hecho conocido que la sociedad islandesa se desarrolló a partir de los asentamientos de contingentes de hombres y mujeres provenientes principalmente del oeste de Noruega, en la primera oleada del gran movimiento migratorio transatlántico europeo que ha continuado hasta nuestro siglo. Dicha emigración generalmente suele llamarse, de manera incorrecta *expansión vikinga*. Vikingos eran los piratas normandos que asolaron las costas europeas desde el final del siglo VIII al XI, mientras

---

[1] Jesse Byock, *Feud in the Icelandic Saga*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1993; *Id.*, *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1990; William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law and Society in Saga Iceland*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Temas medievales, 8 (1998), 143-157.

los viajeros que arribaron a Islandia lo hicieron en compañía de sus familias y dependientes con el objeto de adquirir y colonizar nuevas tierras. Los primeros en llegar encontraron y ocuparon una isla que, con excepción de algunos monjes irlandeses, estaba despoblada. Esta primera etapa nos es conocida gracias a las noticias contenidas en el *Landnámabók* o *Libro de toma de posesión de tierras*[2]. A juzgar por el texto de las sagas, la emigración tenía por objeto asegurar la libertad y autonomía de numerosos personajes que, en Noruega, se sentían amenazados por el poder creciente de la monarquía. Sin embargo, otras transformaciones que se habían operado en Escandinavia, como el aumento demográfico e importantes adelantos logrados en la esfera de la construcción de barcos aparentemente también deben haber desempeñado un papel en ese sentido. También parece claro que –en vista de la necesidad de disponer de costosos barcos y de contar con provisiones para alimentar a los viajeros durante la travesía y los primeros tiempos en Islandia mientras allí se iniciaban las explotaciones que los mantendrían en el futuro– quienes dirigieron estos emprendimientos pertenecían al grupo de posición social elevada que poseía los medios indispensables.

En la sociedad islandesa sobrevivieron elementos primitivos escandinavos y posiblemente algunos germánicos antiguos, a los cuales se fueron sumando otros nuevos, totalmente originales, que le otorgaron su carácter peculiar. Este hecho ha suscitado el interés de los estudiosos, a menudo atraídos a este campo de investigación por el particular estilo de las sagas, dando lugar a debates y discusiones entre especialistas. Algunos se preguntaron por qué una sociedad de sus características –que debería haber sido prácticamente utópica, pues no necesitó atender a las relaciones exteriores, ni mantener fuerzas armadas, que no tenía reyes ni señores, campesinos siervos o indígenas desposeídos, cuya población, al menos al principio, estuvo compuesta principalmente por hombres libres en situación de igualdad– en las sagas aparece casi siempre desgarrada por interminables conflictos entre linajes cuyos miembros se destrozan unos a otros.

Este hecho a menudo se ha explicado como propio de una sociedad en la cual el honor de los individuos, especialmente de aquellos de elevada posición, era tan importante que, con tal de dejarlo a salvo, los llevaba a interminables encadenamientos de venganzas. El honor como causa

---

[2] *The Book of Settlements. Landnámabók* (ed. de Hermann Pálsson y Paul Edwards), Winnipeg, 1972.

principal de los conflictos que pueblan las sagas vuelve a ser invocado por W. I. Miller quien afirma que la honra es medida sobre la base del valor de un hombre en la sociedad, valor que es determinante en las relaciones con los demás. Miller sostiene que la trama de las sagas se estructura a partir de la defensa del honor de los protagonistas, que no sólo provoca la aparición de los tan frecuentes conflictos sino también su solución[3].

Tanto Miller como Byock abordan el tema de los conflictos al cabo de un análisis de las estructuras de la sociedad islandesa y de los códigos de comportamiento que en las sagas parecen gobernar a los acontecimientos. Jesse Byock, con el objeto de interpretar las contradicciones que encuentra en las sagas, examina la terminología legal y social y clasifica los conflictos y las posibles vías de su solución. Este método de trabajo le ha permitido arribar a la conclusión que la lectura de las sagas a un nivel más profundo permite discernir que la clave para comprender los argumentos y el comportamiento de los protagonistas a menudo aparece si se toman en cuenta cuestiones económicas y las dificultades provocadas por la escasez de recursos. Desde el comienzo del libro, Byock insiste en la necesidad de comprender que el héroe islandés atiende principalmente a su propio interés, supuestamente económico[4].

Byock comienza su trabajo con un análisis literario de las sagas. En respuesta a la cuestión sobre si éstas fueron la fijación de tradiciones largamente transmitidas por vía oral o si fueron fabricadas por sus autores, propone la siguiente interpretación. Afirma que los autores se sirvieron de una técnica literaria que consistió en redactar sucesivos *racimos de acontecimientos* más o menos vinculados. Este método permitía otorgar al relato una mayor medida de naturalidad, semejante a la vida real. Según Byock, este recurso literario es el que confiere su vitalidad a las sagas. Gracias a él los autores podían cerrar un episodio para continuar luego con otro en el que, a menudo, aparecen nuevos personajes y acciones independientes de las anteriores. Asimismo permitía, cuando convenía, hacer intervenir en el argumento a personajes de reconocida fama y probada existencia real, cuyos actos otorgaban una impronta personal y realista al relato que, de por sí, respondía a las normas y códigos que regían a la sociedad islandesa de los siglos que nos ocupan[5].

---

[3] Miller, *op. cit.*, pp. 303–304.

[4] Byock, *Feud...*, p. 3.

[5] *Op. cit.*, pp. 7–10.

Para Byock, las sagas reflejan esencialmente la mentalidad y la situación de la sociedad islandesa en el momento de su redacción, por lo general a fines del siglo XII o durante el XIII. Esta afirmación concuerda con la tesis sostenida por Sverre Bagge en un estudio pormenorizado de la *Saga de los Reyes*, redactada por el islandés Snorri Sturlasson[6]. Bagge afirma que cuando Snorri escribió, en el siglo XIII, interpretó las vidas de los reyes noruegos de acuerdo con la mentalidad vigente en el momento en que redactó su obra. Subraya también –y este hecho no debe pasar inadvertido– que el característico estilo islandés del cual se sirvieron tanto las autores de las sagas como el mismo Snorri en su obra histórica, debido a la tardía conversión del mundo nórdico al cristianismo, estuvo casi totalmente libre de influencias eclesiásticas que marcaron de modo inconfundible la literatura europea continental contemporánea. Byock sostiene asimismo que las sagas, aunque relaten acontecimientos propios del siglo X, reflejan la situación vigente en el XIII cuando Islandia atravesaba por graves dificultades económicas y que éste es el motivo por el cual el factor económico es un importante desencadenante de conflictos y de su solución.

Antes de pasar al análisis de una fuente individual con el fin de observar si responde o no al modelo propuesto por Byock, bosquejaremos brevemente cuál era, a su juicio, el mecanismo del funcionamiento de la sociedad islandesa.

Unos ochenta años después que se efectuaron los primeros asentamientos, a mediados del siglo X, los pobladores de Islandia adoptaron un código legal basado sobre las leyes vigentes en una región del oeste de Noruega. Desde entonces, el *Alting* o asamblea, general que reunía a los principales caudillos del país durante dos semanas cada verano, se convirtió en la principal institución pública. Allí, tras la recitación del texto de la ley y de las modificaciones introducidas para actualizar a los asistentes, los presentes juzgaban los pleitos que no habían sido resueltos en los tribunales regionales.

Islandia estaba dividida en cuatro regiones. En cada una se celebraba periódicamente la asamblea regional donde se juzgaban los casos elevados por los *ting* menores de distrito o locales. Posteriormente se creó un quinto *ting* regional con función de tribunal de apelación.

Para comprender cómo funcionaba la sociedad –integrada como vimos mayoritariamente por campesinos libres establecidos en tierras de las

---

[6] Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturlusson's Heimskringla*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, University of California Press, 1991.

que se habían adueñado durante la etapa de los asentamientos– debemos descender al nivel de las asambleas locales. La población diseminada a lo largo de los valles se nucleaba alrededor de caudillos conocidos como *godi*. Es probable que la jerarquización de éstos por encima del resto de la población se produjera a partir de lugares de culto privados, erigidos en el momento del poblamiento por alguno de los inmigrantes en su propiedad para venerar al dios de su preferencia[7]. El lugar de culto atraía a la población cercana y su dueño –que desempeñaba la función sacerdotal conocida con el título de *godi*– comenzó a sobresalir entre sus vecinos.

En un mismo distrito podía llegar a haber más de un *godi* y un hombre no gravitaba necesariamente hacia el más próximo, sino a aquél que más confianza le despertaba, pudiendo encontrarse lado a lado partidarios de diferentes *godi*... Por consiguiente, fue a partir de la función como sacerdotes que los *godi* se convirtieron en caudillos locales, a quienes acudía la población en busca de apoyo, consejos y protección legales cuando surgían conflictos. El conocimiento de la ley se convirtió en un requisito imprescindible de los *godi* y, paulatinamente, se desarrolló un sistema por el cual cada uno de los hombres libres se alineó junto al *godi* de su elección, a quien pagaba un impuesto anual y se comprometía a acompañarlo al *ting,* quedando así convertido en sus *tingmenn*, o sea integrante de su comitiva cuando llegaba el momento de acudir a la asamblea.

Para Byock, esta organización es la clave del funcionamiento de la sociedad islandesa. El *godi* se convertía en defensor de los intereses de los integrantes de su comitiva. Son tales grupos de hombres solidarios entre sí los que, en las sagas, toman la ley en sus manos.

Una mirada más detenida permite discernir diversos niveles de solidaridad y alianzas que se constituían con motivo de los conflictos. Los grupos enfrentados suelen estar compuestos por parientes, amigos y por los *godi* y sus comitivas. Cuando pasemos al análisis de la fuente tendremos ocasión de observar diferentes tipos de alianzas de que se valían los hombres en defensa de sus intereses.

Con el paso del tiempo, la posición de los *godi* en la sociedad condujo a un notable incremento de sus fortunas personales, pues no sólo percibían el impuesto anual de sus *tingmenn*, sino también otros pagos cuando sus servicios de abogados eran requeridos para atender legalmente algún

---

[7] Recordamos que la cristianización de Islandia se llevó a cabo junto a la de Escandinavia, alrededor del año 1000.

pleito. Por otra parte, tenía mejores posibilidades de lograr una solución satisfactoria aquél que contaba con la comitiva más numerosa, pues el solo número de los acompañantes bastaba, a veces, para llevar un pleito a buen término. El número de acompañantes determinaba el rango, la jerarquía y el prestigio del *godi*. Además, en virtud de que todos los concurrentes a las asambleas acudían armados –aunque debían dejar las armas fuera del recinto donde sesionaba la asamblea– cuando las partes no quedaban satisfechas con el fallo del tribunal, frecuentemente allí mismo, o *a posteriori*, solucionaban por las armas la cuestión y, en ese caso, el contingente más numeroso llevaba las de ganar. El motivo de este modo de proceder se debía al hecho de que la sociedad islandesa carecía de brazo ejecutivo que hiciese cumplir las sentencias. Esta es otra causa de los interminables enfrentamientos encadenados que se encuentran en las sagas.

El prestigio de un *godi* aumentaba también cuando su apoyo era buscado por hombres que, sin ser sus *tingmenn*, venían desde lejos para encomendarle la solución de algún pleito difícil. Las sagas contienen muchos ejemplos de hombres que parten a pedir a algún *godi* –o a otro versado en leyes– que defienda sus intereses. Semejantes servicios tenían su precio. Además, la fama de los hombres crecía en la medida en que lo hacía su riqueza. Todos estos factores contribuyeron a acentuar la diferenciación social que caracterizó a Islandia durante el siglo XIII al final del período que estamos analizando.

Por otra parte, algunos de los recursos naturales de la isla se fueron agotando. Nos referimos especialmente a la creciente escasez de tierras cultivables debido al aumento de la población y a la de madera, pues los muy escasos bosques de árboles achaparrados que encontraron los inmigrantes fueron utilizados por ellos y no se reprodujeron. Este hecho provocó la dependencia de Islandia de madera importada para las construcciones, fundamentalmente la de los barcos que eran el cordón que vinculaba el país con las fuentes de abastecimientos. Con el paso del tiempo, la economía islandesa dependió más y más de Noruega, pues cuando los islandeses ya no pudieron reponer sus barcos, el tráfico comercial pasó poco a poco a manos de mercaderes noruegos[8].

A mediados del siglo XIII, la sociedad islandesa estaba compuesta por algunas familias poderosas, mientras el resto de la población se encontra-

---

[8] G. J. Marcus, *The Conquest of the North Atlantic*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, pp. 79–80.

ba en situación de creciente penuria económica. Este es el telón de fondo del argumento de la mayor parte de las sagas, aunque en ellas se relaten acontecimientos anteriores en varios siglos y, según Byock, es el motivo de que el factor económico tenga tanta importancia en la trama de los argumentos.

La saga que examinaremos aquí tiene por título *Soga om Hönse–Tore (Saga de Tore–Gallina)*[9]. Gracias a su brevedad podemos analizarla en toda su extensión.

En el primer capítulo se enumeran los personajes centrales de la saga. Se mencionan, de acuerdo con el estilo típico de éstas, los antepasados de algunos, sus esposas, hermanos e hijos, siempre y cuando desempeñen en el relato un papel de cierta importancia. Desde el primer momento, es posible discernir personajes negativos como Odd, desagradable, impopular, inteligente, de palabra fácil, que es el caudillo del distrito, y Tore, el villano de la historia, que ha salido de la pobreza gracias a su habilidad para comerciar como buhonero, comprando en un distrito y vendiendo en otro. Su actividad le ha granjeado el apodo de Gallina, pues en cierta oportunidad obtuvo una gran ganancia con la venta de unas gallinas. No es querido por sus vecinos, incrementa como prestamista su riqueza y se caracteriza por su maldad excepcional. Por otro lado, Blund–Kjetil es bondadoso, muy apreciado por la gente, rico, dueño de tierras que arrienda. En la saga se mencionan otros varios personajes con tono positivo. Entre ambos extremos aparece el *godi* Arngrim, cuyo retrato es indiferente pero a quien vemos muy pronto arrastrado, sin que pueda evitarlo, al campo de los malos.

Varias genealogías se remontan hasta el momento del poblamiento de Islandia. Algunos personajes también figuran en otras sagas y es posible que hayan tenido una existencia real. Éstos son factores que, como ya se ha señalado, confieren a la mayoría de los argumentos de las sagas su aire de verosimilitud y permite definirlas como semi–históricas. De hecho, el conocimiento de algunos hechos históricos se ha visto enriquecido gracias a noticias contenidas en sagas, recogidas de fuentes que se han perdido.

Se observa asimismo, a lo largo de toda la narración, la ausencia casi total de mujeres que sólo merecen una mención fugaz cuando importan a la trama del relato. Este es un hecho relativamente excepcional pues las sagas suelen otorgar a las mujeres un espacio considerable.

---

[9] *Soga om Hönse–Tore,* Oslo, Det Nörske Samlaget, Norröne Bokverk, 1972.

El ámbito geográfico en que se desenvuelven los acontecimientos es relativamente limitado. Con una sola excepción, los protagonistas son vecinos de un mismo distrito. En cuanto a la cronología, los hechos narrados se habrían desarrollado a fines del siglo X, antes de la conversión de Islandia al cristianismo.

El relato permite comprobar en qué medida los integrantes de la sociedad islandesa dependían de alianzas que los vinculaban y ofrecían el marco de maniobra de que disponía cada cual para organizar sus comportamientos, en vista de la ausencia de brazo ejecutivo público que garantizase la seguridad de los hombres. La *Saga de Tore–Gallina* ofrece numerosos ejemplos de formación de alianzas por un lado y, por otro, de los compromisos que determinadas alianzas imponen a los hombres.

El relato puede dividirse en varias partes que resumimos y analizamos a continuación.

1) El impopular Tore se ofrece para ser el ayo–tutor de uno de los hijos del *godi* Arngrim. Se compromete a criarlo a cambio de la amistad y apoyo que Arngrim deberá brindarle en virtud del vínculo de pseudo–parentesco que así se establece entre ellos y, más tarde, permitirá a Tore obtener justicia cuando la necesite. El hecho de ser ayo–tutor del hijo o hija de otro creaba una relación recíprocamente vinculante. A pesar de que a Arngrim le desagrada el ofrecimiento, acaba por aceptarlo, aún cuando supone que una alianza con Tore le traerá poco honor, cuando éste le ofrece parte de sus propiedades.

2) Un mercader noruego llega al distrito. Odd, el caudillo de la región, pretende fijar el precio de sus mercaderías. El mercader no lo acepta y Odd prohibe a los vecinos tener trato comercial con él o ayudarle a trasladar sus productos. Este pasaje permite suponer que Odd perseguía beneficiarse con la venta. Cuando Blund–Kjetil se entera de lo sucedido, en virtud de una antigua amistad que lo ha unido con el padre del mercader, resuelve ayudar al hijo. Envía a su hijo para que invite al mercader y a sus acompañantes a trasladarse a su casa y se ofrece a ayudarles en cuanto pudiese, ya con el transporte de las mercaderías, ya con la atención de su barco.

3.1) Cuando resulta ser un año malo para la recolección del forraje necesario para pasar el invierno, Blund–Kjetil aconseja a sus arrendatarios sacrificar más animales de lo habitual para asegurar un mejor aprovechamiento de las escasas reservas disponibles. Este es uno de los ejemplos que contiene la saga con relación a la precariedad en que vivían los campesinos islandeses pues aparentemente bastaba una mala temporada para que se resintiese el

equilibrio entre la demanda y los recursos disponibles. A pesar de los consejos de Blund, los campesinos no sacrifican la cantidad necesaria de animales y cuando la falta de forraje se hace sentir, a medida que avanza el invierno, acuden a Blund por ayuda. Parece que el vínculo económico que los une es el que mueve a éste a ayudarles a conseguir el heno que necesitan, pues no le conviene que sus arrendatarios sufran demasiada penuria, ya que esto les impediría pagar el arrendamiento. Blund visita entonces a Tore –quien dispone de grandes reservas de heno– y ofrece comprarle tanto como pueda sin quedar desprovisto. Tore rehusa aceptar cualquiera de los generosos ofrecimientos de Blund hasta que éste anuncia que –en virtud de ser su grupo el más numeroso– se apropiarán del heno que necesitan, dejando el dinero correspondiente en pago. En la introducción, el editor de la saga señala que este episodio, que es el hecho central del argumento, responde a una situación real que se planteó a fines del siglo XIII sobre si era legítimo o no proceder como hizo Blund, fallándose finalmente que, en casos de necesidad aguda, era legítimo comprar aún contra la voluntad del dueño del producto escaso. El editor opina que, probablemente, el autor del relato terció en una disputa política de su tiempo y, de ser esto exacto, permitiría establecer la fecha de redacción de la saga entre los años 1275 y 1281, cuando esta cuestión fue debatida[10].

3.2) Después de la compra–robo de heno, Tore, en compañía de su hijo de crianza, el hijo de Arngrim, visita a sus vecinos para pedirles que lo acompañasen a proclamar a Blund fuera de la ley. Arngrim se lamenta de haber entregado su hijo a Tore, a quien comienza por negarle apoyo pero acaba por ceder ante la obligación que le impone la relación de pseudo–parentesco que los vincula. Por otra parte, un hijo de Odd, Torvald, ha regresado de un viaje y, antes de haber visto a su padre, se compromete a apoyar a Tore al ofrecerle éste la mitad de sus bienes. En casos semejantes, lo normal era que padres e hijos actuasen juntos pues el vínculo de parentesco era la más fuerte de todas las alianzas. Por consiguiente, el pacto establecido entre Tore y Torval neutralizaba la posible oposición del *godi* Odd. A continuación, el grupo de aliados constituido por Tore, Torvald, Arngrim y su hijo se dirigen a la vivienda de Blund y, de acuerdo con

---

[10] *Ibid.*, pp. 13–14.

la ley, proclaman que Blund se ha hecho pasible de ser declarado fuera de la ley en la próxima asamblea.

3.3) Los hechos se precipitan cuando los acusadores se retiran, pues el mercader noruego, huésped de Blund, dispara una flecha contra el grupo y mata al hijo de Arngrim, hijo de crianza de Tore. Entonces, Tore sostiene que ha escuchado al moribundo ordenar que Blund fuese quemado en su casa. Durante la noche, cuando todos duermen, Torvald y sus hombres incendian la casa de Blund y todos los ocupantes perecen. En este pasaje asistimos a una acción supuestamente iniciada de manera legal que, después de la muerte ocasionada por el mercader, deriva en una venganza al margen de la ley. Sin embargo, un hijo de Blund, Herstein, ha salvado la vida pues no se encontraba en la casa paterna en el momento del incendio por estar de visita en casa de su ayo–tutor, Torbjorg, quien posee el don sobrenatural de hacerse invisible.

4) A continuación, Herstein y su ayo–tutor visitan a Odd, a quien informan de lo acontecido. Tras haber comprobado que no han quedado sobrevivientes ni objeto alguno en la propiedad de Blund, Odd se declara dueño de la misma –valiéndose de una antigua ceremonia ritual– y luego se retira. Nos preguntamos si acaso utiliza la ceremonia de toma de posesión de tierra empleada por los pobladores originales de Islandia. La saga no lo aclara más allá de señalar que se trata de una antigua ceremonia. Por otro lado, no se explica que Odd tuviese derecho a actuar como hizo cuando a Blund lo había sobrevivido su hijo Herstein. Parece que, en realidad, Odd se está adueñando de bienes ajenos, como cuando pretendió disponer de las mercaderías del noruego. La conducta de Odd nos traslada a la realidad del siglo XIII, cuando los *godi* se sentían con derecho a proceder impunemente y sin temor a represalias, en virtud de su poder sobre los hombres, con tal de ver aumentadas sus riquezas.

La saga cuenta luego que Torbjorg –tras haber descubierto en un lugar apartado de la propiedad de Blund un cobertizo que no se ha quemado–, haciéndose invisible, se lleva todas las mercaderías, que supuestamente pertenecían al mercader, y todo el ganado que allí se encuentra. Conduce estos bienes a la casa de un vecino apreciado por todos, Torkjell Trevil, quien promete tenerlos en custodia aunque –cuando se entera de todo lo acontecido– lamenta su gesto que lo ha convertido en aliado de Herstein y Torbjorg. Parece que, por el hecho de haber aceptado guardar bienes ajenos de los que otros se han apropiado, queda imposibilitado para renunciar al

compromiso, aun habiéndose enterado de que se trataba de bienes mal habidos. Las sagas registran numerosos casos de personas que, de manera semejante, se encuentran atrapadas en alianzas no deseadas.

5) Enseguida Torkjell, Torbjorg y Herstein tejen una red de alianzas que los proteja de las acciones legales a las que seguramente deberán hacer frente. Para ello visitan a otro vecino, Gunnar, famoso por su estatura, fuerza y coraje y le piden a su hija en matrimonio para Herstein. Ya es de noche y los visitantes que se entrevistan al aire libre con Gunnar, lo apremian para arrancarle una decisión sin darle tiempo para consultar siquiera con su esposa, su hija ausente o con algún otro pariente. Generalmente, los acuerdos matrimoniales se celebraban en presencia de numerosos testigos y con frecuencia, aunque no siempre, con la aprobación de la mujer cuya mano era solicitada. Podemos suponer que el apuro de los visitantes obedecía al deseo de obtener el consentimiento de Gunnar para asegurar su apoyo antes de que se hubiese divulgado la noticia del incendio y sus consecuencias. Gunnar seguramente hubiese rechazado la propuesta si hubiese estado al tanto de lo sucedido.

Una vez obtenido el consentimiento de Gunnar, Torkjell, Torbjorg y Herstein visitan a Tord Gjelle, el ayo–tutor de la hija de Gunnar en cuya casa ella se encuentra. Tord Gjelle es un importante personaje quien también es mencionado en varias otras sagas y que vive lejos del escenario de los acontecimientos relatados hasta aquí. Consultado y tras algunos titubeos, aprueba el desposorio y acepta que el casamiento se celebre en su casa una semana más tarde. Sólo entonces es informado de todo lo acontecido y él se lamenta de haber accedido tan precipitadamente al acuerdo matrimonial pero ya es tarde para modificar los hechos. Como consecuencia del desposorio queda sellada la alianza de todos los integrantes de este grupo. Los tres primeros han logrado el objetivo que se proponían obtener que es el apoyo del popular Gunnar y el de Tord Gjelle, cuya fama desborda los límites del distrito. En el pasaje se observa asimismo la existencia de tensiones sociales cuando la saga registra que alguien afirma que, gracias al conflicto, se sabrá quién es el caudillo más poderoso. En el transcurso de la fiesta de casamiento, Herstein jura ante los testigos reunidos que antes de que finalice el verano logrará que Arngrim sea declarado fuera de la ley y Gunnar se compromete a lo mismo en relación con Torvald Oddson quien incendió la casa de Þlund. En este pasaje es donde mejor se observa

el papel secundario de la mujer en esta saga pues, ni siquiera en este episodio que se refiere a un casamiento, se menciona el nombre de la desposada.

6) Una vez pasado el invierno, Arngrim y Odd son citados a la Asamblea. Al enterase Odd de que Tord Gjelle formará parte del grupo de sus adversarios, reúne mucha gente en los valles y, por su parte, Arngrim, Torkell Trevil y Tord Gjelle hacen lo mismo. Conviene recordar en este punto, como se ha señalado antes, que las perspectivas de los grupos cuyos litigios irían a ser juzgados en la asamblea mejoraban en la medida en que aumentaba el número de hombres de sus comitivas. Hemos visto que los dependientes de un caudillo tenían obligación de acompañarlo si él lo pedía. Le garantizaban la fuerza de su número y, dado el caso, de sus armas. A veces el número elevado de acompañantes ejercía un efecto disuasivo sobre eventuales ataques y permitía lograr la solución de conflictos por medio de acuerdos negociados –como compensaciones pecuniarias o acuerdos matrimoniales entre las partes involucradas–. Finalmente, una comitiva numerosa prestigiaba a su jefe y aumentaba su honor. La saga refiere luego que, antes de la reunión del *alting*, se producen varios encuentros armados entre diferentes grupos de las partes enfrentadas e intentos por impedir la llegada de algunos a la asamblea. Asimismo, se relata que el malvado Tore trata de atraer a una emboscada a Herstein, quien logra evadirla y, en cambio, mata a Tore y a sus acompañantes. Gracias a esta hazaña, el prestigio de Herstein aumenta considerablemente.
En el transcurso de la asamblea, Arngrim y todos los que participaron en el incendio de la casa de Blund son declarados fuera de la ley. El papel de Arngrim –un hombre bueno que se ha visto arrastrado contra su voluntad a una alianza que lo obliga a realizar actos contrarios a su naturaleza– permite observar en qué medida los integrantes de las alianzas tenían las manos atadas y enseña que era necesario, por un lado, ser sumamente cuidadoso en la elección de aliados y, por otro, evitar caer en la tentación de aceptar una alianza ante la perspectiva de ventajas económicas,

7) Al cabo de la asamblea, el prestigio de Tord Gjelle ha se ha visto incrementado aún más, mientras Odd no ha recibido mucho apoyo. Finalmente, las diferencias entre las partes litigantes quedan superadas cuando otro hijo de Odd, Torodd, casa con la segunda hija de Gunnar.

La *Saga de Tore Gallina* permite comprobar que el individuo solo se

encontraba indefenso en la sociedad medieval islandesa. Para subsistir, necesitaba contar con alianzas que le brindaban un marco de seguridad variable según las circunstancias. La saga registra ejemplos de diversos tipos de alianzas.

En primer lugar, la familia constituía un vínculo inquebrantable. En la *Saga de Tore Gallina* se ve mal que un hijo adulto haya comprometido su apoyo a terceros sin haber consultado antes con su padre. También se sobreentendía la alianza entre hermanos e incluso con parientes más distantes, aunque estos vínculos se debilitaban cuando la lealtad de alguno quedaba atada a otra familia como consecuencia de una alianza matrimonial.

Una alianza casi tan estrecha como la que existía entre consanguíneos era aquélla que se establecía entre el ayo–tutor y su hijo o hija de crianza. Cuando un niño o joven era entregado para su crianza a un ayo–tutor, frecuentemente abandonaba la casa paterna, fuese por temporadas o en forma casi permanente, para integrarse al hogar del ayo–tutor. Entre hijo de crianza y ayo–tutor se establecía un vínculo de pseudo–parentesco que, en ocasiones, llegaba a ser tan fuerte como para suplantar, prácticamente, los lazos de consanguineidad. En la saga se encuentran, entre otros, dos casos importantes para la historia de tales relaciones: el primero, el del malvado Tore que ofrece criar al hijo de Arngrim a cambio del apoyo de éste en los tribunales, tiene por consecuencia la muerte del hijo de Arngrim quien, por su parte, acaba siendo declarado fuera de la ley. El segundo es el de la hija de Gunnar, criada por el grande Tord Gjelle. En este último caso, el vínculo de pseudo–parentesco asegura el apoyo de Tord a los hombres involucrados en la apropiación de la mercadería y ganado encontrados en la propiedad de Blund después del incendio, permitiéndoles salir airosos del juicio, al cabo del cual Tord ve su prestigio y fama incrementados.

También las alianzas matrimoniales creaban vínculos poderosos. A partir del momento mismo en que se arribaba a un acuerdo entre dos familias, ambas partes quedaban recíprocamente obligadas a brindarse apoyo. Y, en casos de conflictos entre dos familias, éstos podían quedar superados si se celebraba un acuerdo matrimonial entre miembros de ambas, como hemos visto al final de la saga.

Asimismo, hemos observado la situación a que se ven arrastrados dos *godi* obligados a acudir en auxilio de sus aliados –en ambos casos en contra de su voluntad si hubiesen tenido libertad para elegir–.

El papel del factor económico en la obtención de determinados apoyos aparece repetidamente a lo largo del relato. Primeramente, cuando Tore logra conquistar a Arngrim como aliado tras ofrecerle parte de sus bienes.

La situación se repite cuando Tore involucra en el pleito contra Blund al hijo de Odd, quien no ha tenido ocasión de consultar a su padre y que, a cambio de riqueza, olvida la que debería ser su primera obligación, o sea, aconsejarse con su progenitor. En cambio, la saga no contiene ejemplos de *godis* cuyos servicios reciben pago aunque podemos suponerlos y, en el caso del apoyo brindado por Tord Gjelle, la posibilidad de incrementar el prestigio propio debe haber sido muy atrayente, acaso suficiente para dejar de lado el interés económico.

El afán por incrementar la riqueza propia se comprueba asimismo cuando Odd pretende beneficiarse con las mercaderías traídas por el mercader noruego, cuando el mismo Odd recurre a ceremonias arcaicas para adueñarse de la propiedad de Blund (muerto en el incendio de su casa) y cuando Torbjorg se hace invisible para apropiarse de los bienes y el ganado que se encuentran en el cobertizo de Blund.

A lo largo de la *Saga de Tore Gallina* aparecen varios hechos cuya legitimidad resulta dudosa, en los que no queda en claro si se trata o no de robos, según hemos ido señalando en cada caso. El más importante es aquél que constituye el tema central de la saga, la compra–robo de heno por parte de Blund.

También se han observado alianzas que pueden calificarse de negativas o perjudiciales. Tal es el caso de haber ayudado a quienes se han apropiado de bienes de dudoso origen o de aquéllos que ingresan a una alianza conscientes o no de que sólo puede ocasionarles problemas.

Ya se ha destacado suficientemente la ventaja que representaban los grupos numerosos de acompañantes cuando dos partes están a punto de dirimir su conflicto en la asamblea. Lo comprobamos cuando los jefes recorren los valles para reunir gente que los acompañe.

La saga también registra ejemplos de la importancia del honor en la sociedad islandesa, como cuando el grande Tord Gjelle acepta defender a un grupo que será juzgado en la asamblea, dado que esto contribuiría a definir quién es el caudillo más poderoso. Otro tanto ocurre respecto del aumento del prestigio de Herstein cuando éste logra matar a Tore–Gallina que lo espera en la emboscada. Aunque efectivamente el honor del individuo desempeña en la trama de las sagas un papel importante, tal como sostiene W.I. Miller, parece más acertado el parecer de Byock cuando sostiene que, en el funcionamiento del conjunto de la sociedad islandesa, también hay otros factores determinantes de los acontecimientos –como, por ejemplo, el económico–. Sin duda, la defensa del honor provocaba entre los grupos enemistados sangrientos choques, cuya descripción parece haber deleitado a los autores de las sagas y a su público. Sin embargo, no hay que perder de vista que los enfrentamientos entre

grupos antagónicos no deben haber sido el único ingrediente de la vida cotidiana en Islandia. De hecho, los propios argumentos de las sagas, al cabo de la descripción de algún encuentro violento, a menudo consignan que, a continuación, se sucedieron largos años de paz, aunque éstos no merecen mucho espacio en el conjunto del relato.

Nos parece que, fundamentalmente, la *Saga de Tore-Gallina* permite observar la organización de la sociedad islandesa, nucleada alrededor de los *godi* locales. Gracias a ella, la población de Islandia pudo sobrevivir durante siglos, a pesar de haber carecido de instituciones públicas que garantizaran la seguridad de los individuos. Éstos, cuando era necesario, acudían junto a su *godi* buscando apoyarse en su conocimiento de las leyes. Existieron diversas formas de solucionar los conflictos: la mediación que, a veces, permitía un arreglo entre las partes sin necesidad de recurrir a un tribunal, la disuasión lograda gracias al número o el prestigio de los integrantes de una comitiva y la solución en el *ting*. En todas ellas, el papel de los *godi* era de la mayor importancia pues evitó, en innumerables oportunidades, la solución de pleitos por las armas. Gracias a sus conocimientos legales, los *godi* ocuparon un papel de primera importancia en la sociedad pues respondían a la aspiración básica de la población a gozar de paz, aunque la misma se viese quebrantada a menudo.

En cuanto a la posición del individuo en el contexto que acabamos de esbozar, se puede afirmar que –partiendo de una situación relativamente igualitaria durante los siglos IX a X y hasta la absorción de Islandia por Noruega en el siglo XIII– se fue operando un paulatino deterioro de la condición de los más débiles. Mientras los grandes fueron aumentando su riqueza en tierras y bienes en virtud del manejo de las leyes y de su poder sobre los hombres, éstos sufrieron un empobrecimiento progresivo debido a la escasez de recursos naturales, madera y tierra principalmente. Sin embargo, la organización que agrupaba a los más débiles en torno de los grandes aseguró, durante los siglos X a XIII, una medida de equilibrio para la población. Junto a los grandes con sus comitivas nutridas y su influencia, prestigio, honor y riqueza crecientes, los más débiles contaron con alianzas consistentes en lazos familiares, amistades o la vinculación con un *godi* que les aseguraban la tranquilidad necesaria para el desarrollo de sus actividades cotidianas.

DISCURSO HISTORIOGRAFICO Y REALEZA EN LA "CRÓNICA GENERAL", GENERALMENTE LLAMADA "CRÓNICA DE SAN JUAN DE LA PEÑA"

RAQUEL HOMET
(CONICET – Universidad de Buenos Aires)

La obra conocida como *Crónica de San Juan de la Peña* o *Crónica General*, compuesta entre la séptima y octava décadas del siglo XIV, es la primera que, en la Corona de Aragón, ofreció un registro histórico común para los diversos señoríos, integrándolos con perspectiva abarcadora que arraiga en el más remoto pasado peninsular y llega hasta la época de su composición[1]. Varios historiadores catalanes han señalado en reiteradas ocasiones la importancia de esta crónica[2], pero falta aún el estudio al que es acreedora para revelar el peculiar mensaje de su estructura y contenido. Mi propósito en este caso es analizar cómo se expresó en ella la idea del devenir histórico y cuál fue la función asignada a la realeza en ese acontecer.

---

[1] Crònica General de Pere III el Cerimoniós dita comunament Crònica de Sant Joan de la Penya, edición de Amadeu-J. Soberanas Lleó, [Barcelona], Alpha, 1961, las citas corresponden a esta edición, salvo advertencia en otro sentido. Además de la vieja y objetada edición de T. Ximénez de Embun (Saragossa, 1876), otras ediciones modernas son la latina de A. Ubieto, Valencia, 1961, y la aragonesa de C. Orcástegui, Zaragoza, 1986.

[2] Jordi Rubio i Balaguer destacó hace años la relevancia historiográfica de la pinatense en su artículo "La versió llatina de la Crònica General de Catalunya i Aragó", en "Estudis Universitaris Catalans", XXI (1936), 343-355, vol. I de l'Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, reproducido en *Historia i historiografia*, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1987, pp. 317-332.

Temas medievales, 8 (1998), 159-187.

1. La obra y su autor

Aunque el autor no fue mencionado en el texto, la historiografía contemporánea ha aceptado –no sin seculares debates– la responsabilidad de Pedro IV el Ceremonioso (r. 1336-1387), si no en la redacción material al menos en la responsabilidad intelectual, quedando la ejecución a cargo, posiblemente, de Tomás de Canyelles, secretario del monarca y colaborador de Bernat Dezcoll en la crónica del mismo rey[3].

En efecto, bien conocida es la dedicación que, desde su juventud, tributara Pedro IV de Aragón a la historia y que se tradujo en el cuidado con que siguió la redacción de la crónica de su propio reinado, en las adquisiciones y traducciones que ordenó, en las constantes referencias históricas hechas en sus cartas y, en fin, en el contenido de la biblioteca por él donada al monasterio de Poblet, en 1378[4]. "No era un simple iniciador o protector de obres històriques, sino que les sentia d'una manera viva y continuada y que estava més preparat que cap del monarques d'aquells temps", ha escrito A. Rubio i Lluch[5]. El Ceremonioso tuvo una clara noción y preocupación por el patrimonio cultural de la península y de sus tierras, así como del común con las otras monarquías europeas y su propósito fue dejarlo ordenado para quienes podían entenderlo y custodiarlo.

Tras estas consideraciones generales, conviene aclarar, al menos someramente, las razones de los títulos dados a la obra y de la autoría que se le ha atribuido.

El nombre de *Crónica de San Juan de la Peña* –por el que generalmente se la conoce– le fue dado en el siglo XVI por el cronista del reino, Jerónimo Zurita, quien la supuso "ordenada por algún monje de san Juan de la Peña"[6], antiguo monasterio sito en la sierra de ese nombre, próximo a Jaca y a las fuentes del río Aragón y al cual el relato otorgó un valor fundacional[7]. Sin embargo, la correspondencia de Pedro IV hablaba de

---

[3] A. Rubió i Lluch, "Estudi sobre l'elaboració de la crònica de Pere l'Ceremoniós", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, III, 1909-10, 519-570. *Vide* el Prólogo de A. –J. Soberanas y el artículo de J. Rubio i Balaguer citado en la nota precedente y Antonio Ubieto Arteta, "Notas sobre la Crónica de San Juan de la Peña", *Pirineos*, 17-18 (1950), 463-493.

[4] *Vide* A. Rubió i Lluch, "Estudi sobre l'elaboració...", pp. 4-5 y J. Rubiò i Balaguer, "La institució de la biblioteca Reial a Poblet en temps de Pere el Cerimoniós», en *Historia i Historiografia*, pp. 411-453.

[5] A. Rubió i Lluch, "Estudi sobre l'elaboració...", p. 5.

[6] Prefacio de A.-J. Soberanas Lleó, p. 6.

[7] En especial capítulos V, IX, XI.

una crónica de sus reinos: en carta remitida al monasterio de Poblet, el mismo donde yacían el primer rey aragonés de la dinastía condal, Alfonso el Casto, y Jaime I, el conquistador de Mallorca y de Valencia, y fechada el 18 de junio de 1359, se refería a "les cròniques dels reis d'Aragó, entrò que nós començam a regnar"[8] y en otra, fechada en 1366, y remitida al monasterio de Ripoll, a las "cròniques dels reis d'Aragó e Comtes de Barcelona"[9]. La historiografía contemporánea la llama de este último modo y también *Crónica General*[10], nombre que me parece más pertinente en virtud del contenido.

La *Crónica* fue redactada en tres lenguas, catalán, latín y aragonés, posiblemente sobre la base de una redacción primitiva en latín, sin que se descarte la existencia de una versión catalana perdida[11]. Como se acaba de ver, el Ceremonioso se aseguró de que los diversos manuscritos se conservasen: a Poblet fue remitida la crónica latina (carta de 1359) y, a Ripoll, la catalana. En octubre de 1368 depositó una copia en pergamino en el Archivo Real[12]. Asimismo, en 1372, Pedro ordenó una traducción aragonesa para obsequiar a quien había de ser, años más tarde, gran Maestre de los Hospitalarios, En Juan Fernández de Heredia[13]. Esta preocupación por verter la obra a tres de las lenguas que se hablaban en sus dominios y por conservarla indica el deseo de asegurar una versión que llamaría "oficial" del pasado común y es el motivo de que los estudiosos tengan al rey Ceremonioso por responsable de la elaboración[14].

---

[8] A. Rubiò i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, Barcelona, 1908, Institut d'Estudis catalans, vol. I, doc. nº 189, citado en el Prefaci de A.-J. Soberanas Lleó a la edición de la *Crònica*, nota 2, p. 15.

[9] A. Pagès, "Recherches sur la chronique catalane attribuée à Pierre IV d'Aragon", *Romania*, XVIII, p. 238, cit. por A.-J. Soberanas Lleó, nº 3, p. 15 y p. 8, nota 9.

[10] Sobre los títulos, *vide* también Alberto Boscolo, "I Cronisti Catalano-aragonesi e la Storia Italiana del Basso Medioevo", en *Nuove Questioni di Storia Medioevale*, Milano, Marzorati, [s/f], pp. 301-323 (p. 309-310); J. Rubio I Balaguer, "La versió llatina ...", p. 318.

[11] Existe también una forma catalana abreviada de la crónica. *Vide* el Prólogo de A. Soberanas que cita asimismo la opinión de A. Traggia (1799) sobre una primera versión lemosina; Cf. J. Rubio i Balaguer, "La versió llatina..." y A. Ubieto Arteta, "Notas..."; M. Coll i Alentorn en *Gran Enciclopedia Catalana*, Barcelona, 1973.

[12] A. Rubiò y Lluch, *Documents*..., II, CLIV y I, CCXIX y CCXX, cit. por J. Rubiò i Lluch, "La versiò llatina...", p. 329.

[13] A.-J. Soberanas Lleó, p. 6.

[14] Sobre el manuscrito latino de la obra que tuvo en su poder Don Jerónimo Zurita, alguien escribió: "Quidam frater Petrus Marfilius istius libri auctor putator" y no faltó quien, a partir de esta anotación, atribuyese la obra a "Pere Marfil" (Prólogo, p. 7).

La correspondencia que hemos citado proporciona las fechas límites de composición: entre 1366 y 1372-73, ya que –como ha demostrado J. Rubiò i Balaguer– el manuscrito latino de 1359 aún no representaba la versión completa[15].

De su difusión dan cuenta los numerosos manuscritos conservados –veintiuno, entre los siglos XIV y XVII, anotados por Don Antonio Ubieto Arteta– y la utilización que de ella hicieron autores como Pere Tomich y Pere Miquel Carbonell en el siglo XV, Jerónimo Zurita en el XVI y Joan Gaspar Roig i Jalpi en el XVII. La edición de A.-J. Soberanas Lleó que he utilizado fue hecha sobre el manuscrito 2664 de la Biblioteca de la Universidad Literaria de Lérida, que según J. Massó i Torrents, es el que Pedro IV (III) envió a Ripoll[16].

Los estudiosos catalanes, aragoneses y de otros orígenes que se han ocupado del tema han identificado las fuentes utilizadas: la *Historia gothica* o *Historia de rebus Hispanie*, de Don Rodrigo Jiménez de Rada (1243), que había sido no sólo traducida al catalán hacia el 1267 sino *adoptada* en Cataluña, según feliz expresión de Jordi Rubió i Balaguer[17]; el *Cronicón Villarense*, las *Gesta Comitum Barcinonensium et regum Aragonum*, textos navarro-aragoneses, crónicas de San Juan de la Peña, de Ripoll y de otros centros monásticos, quizá una de los condes de Empúries, tradiciones y leyendas, el *Llibre dels feits* del rey Jaime y los dos primeros de la *Crónica* del reinado del Ceremonioso[18]... Empero, el conjunto dista de ser un mero resumen: aunque pueden identificarse los aportes anotados, se seleccionó y siguió un hilo conductor para mostrar la identidad del destino catalano-aragonés.

1.1. El contenido

La *Crónica General* (o *C.S.J.P.*) extiende su relato desde Tubal hasta la muerte del progenitor de Pedro IV, Alfonso el Benigno en 1335[19]. Tan

---

[15] J. Rubiò i Balaguer, "La versió llatina...", especialmente pp. 323-331.

[16] Citado en la ed. de la *Crónica*, p. 192.

[17] J. Rubió i Balaguer, "La versió llatina...", p. 318.

[18] Además de la bibliografía mencionada en las notas precedentes y de los prólogos de las ediciones modernas, pueden consultarse las siguientes obras que cito en la próxima nota: J. Masso Torrents, "Historiografía de Catalunya en català durant l'época nacional", *Revue Hispanique*, XV (1906), 486-613 (específicamente pp. 547-568); M. Riquer Moreta y A. Comas Pujol, *Historia de la literatura catalana*, Barcelona, 1964 y ss., I, p. 482.

[19] Adiciones posteriores dan cuenta de los reinados de Pedro el Ceremonioso y de Juan I, incluidos por A.-J. Soberanas Lleó en su edición.

amplia proyección, remontada a los pobladores míticos, es tan antigua en el ámbito europeo como los relatos que las *polis* griegas hacían de sus legendarios fundadores. En fechas más recientes, Geoffrey de Monmouth había recogido, *circa* 1136, el tema troyano de Ennio sobre la llegada de Bruto –nieto de Eneas– a la isla de Albión[20]. En la península ibérica, don Rodrigo Jiménez de Rada –fuente directa para la primera parte de la *Crónica General*– se remontó también a Tubal, pero no se limitó, como la pinatense, a citarlo, sino que especificó la ilustre prosapia bíblica de este quinto hijo de Jafet, que era, a su vez, el tercero de Noé[21].

El contenido se distribuye en capítulos de desigual extensión: desde algunas líneas hasta varias páginas que, como bien observó Don Antonio Ubieto Arteta, dan amplia ventaja para los reyes más próximos al narrador[22].

Veamos la distribución:

1. De Tubal a Hércules e Ispan: los primeros pobladores (cap. I).
2. Los godos (cap. II-III).
3. La conquista sarracena (cap. IV).
4. Las dinastías navarro-aragonesa-catalanas (cap. V-XXXIX):
   4.1. Reyes de Navarra (cap. V-XIV).
   4.2. Reyes de Aragón (cap. XV-XXI).
   4.3. Condes de Barcelona (cap. XXII-XXXII).
   4.4. Reyes de la Corona de Aragón (cap. XXXIII-XXXIX).

No hay prólogo que anuncie y justifique expresamente el contenido. Tampoco son frecuentes las citas bíblicas que abundan en la *Crónica* de Pedro el Ceremonioso y, sobre todo, en el *Prólogo*, aunque no faltan las referencias a las Sagradas Escrituras como, por ejemplo, la comparación de la plaga de tábanos ("la maledicció de mosques") que sufrió el ejército francés que invadió Cataluña, con las maldiciones que cayeron sobre el faraón[23]. A pesar de la mayor cantidad de datos sobre los reyes de la Corona de Aragón, para los que el material abundaba, en la narración

---

[20] Geoffrey de Monmouth, *The History of the Kings of Britain*, edición de Lewis Thorpe, Londres, Penguin, 1973 (1966), parte 1, pp. 54 y ss. Acerca de la historiografía europea hasta el siglo XIII pueden verse C. Orcástegui y E. Sarasa, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglo V-XIII*, Madrid, Cátedra, 1991.

[21] Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de los hechos de España*, edición de J. Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1989, libro I, 3.

[22] A. Ubieto Arteta, "Notas...", especialmente p. 463.

[23] Capítulo XXXVI, p. 145.

impera una armonía general, perceptible en el empalme de las sucesivas etapas y en el rotundo providencialismo que es, sin duda, el rasgo común más sobresaliente en las dos crónicas atribuidas al mismo rey.

2. El legado antiguo

El contenido del primer capítulo responde al siguiente esquema:

a) Tubal, primer poblador, dio origen a los íberos que fueron llamados *cetúbals* por el nombre de aquél.
b) Luego, se explicó el nombre de la tierra peninsular: "E per ço com una estela que ha nom Hespèrius, que es pon aprés lo sol e llavors és vespre, fo mes nom á la terra, Hespèria." Es, pues, tierra consagrada a Venus, planeta astrológicamente conocido en la Antigüedad como *Eosforos* o *Fosforos* (en latín, *Lucifer*) cuando se presenta como estrella matutina, precediendo por el este la salida del sol, y *Hesperos* (en latín *Vesper*) cuando brilla por la tarde por el occidente. España, por ser la más occidental de las penínsulas mediterráneas, desde donde al anochecer se ve más próxima a Hesperos, recibió su nombre (que también se le daba a Italia).
c) Se retomó el tema del nombre de los pobladores anunciándose el primer cambio, de *cetúbals* a *celtíberos*, por el Ebro, desplazando al primer poblador por el río peninsular de más extenso recorrido. También la tierra entre el Ebro y los Pirineos recibió el nombre de Celtiberia.
Ha quedado así presentado el núcleo territorial donde se desarrolla la historia.
d) Hércules señoreó España derrotando a Gerión y, tras haber conquistado los tres reinos que éste dominaba, los pobló y los denominó: Galicia, Lusitania y Bética, por el nombre de los nuevos habitantes (de Galàcia y de Cicia) y por el de los ríos: Ana y Beti. Este sucinto relato se corresponde con el legendario décimo trabajo de Hércules, que consistía en vencer al rey de Eritia (Bética) –el gigante de tres cabezas y tres cuerpos, dueño del rico rebaño custodiado por un gran can de siete cabezas– y conducirlo a Grecia[24]. En esta ocasión se mencionó por primera vez la fundación de una ciudad, Hispalis, luego Sevilla.

---

[24] Cf. R. Jiménez de Rada, Historia..., l. I cap. IIII (sobre Hércules e Hispan, cap IIII-VII) y *Primera Crónica General de España*, edición de R. Menénez Pidal y Diego Catalán, Madrid, Gredos, 1977, cap. 7 (el conjunto del señorío griego, cap. 4-13).

e) Paso de Hércules a Carpetania y victoria sobre *Cati* (Caco) "de molt estranya e horrible figura", por quien el posterior Moncayo recibía, hasta entonces, el nombre de *Monticati*. El conquistador fundó allí la segunda de las ciudades de las que aquí se informó, Tirasona que, como las otras, fue llamada así por los pobladores, provenientes de Tirus y de Ausònia.

f) Reapareció Celtiberia en la acción, pues a ella se dirigió Hércules, fundando una fortaleza, Urgell (Seu d'Urgell) y una ciudad, *Osona*, luego Vic.

g) Hércules envió nueve barcas, ocho de las cuales llegaron a Galicia y la novena a Celtiberia, donde el héroe erigió una ciudad que llevó ese nombre, *Barcenona* (Barcelona).

h) El autor, en su sustanciosa síntesis del Toledano, recogió una frase que atribuía la sujeción de los celtíberos al yugo griego a la larga paz que les había hecho olvidar el uso de las armas: "Et ab aquesta manera tolc tota Espanya als celtibers qui llavors senyorejaven, les quals gents per llonga pau oblidaren l'ús de les armes e no es saberen ne es pogren defendre", dice la crónica. "[...] La espada de Hércules puso bajo el yugo de los griegos a sus desgraciadas gentes [de España], a las que la larga tranquilidad había hecho pacíficos e indolentes, ellos que, por naturaleza, son hostiles a la esclavitud [...]", dice la traducción de las palabras del arzobispo[25].

i) Hércules partió, dejando como gobernador a Ispan, rey a la muerte del héroe y que, entre otras ciudades que acá no se mencionaron, pobló Segovia.

En síntesis, este capítulo registró las primeras nominaciones, las conquistas, desplazamientos y fundaciones. De acuerdo con las interpretaciones de la antropología religiosa, la nominación primera, estelar, se vincula al primitivo culto femenino y la conquista de Hércules a la irrupción de un dios solar (Hércules-Zeus-Osiris) que se impuso en el espacio "propio".

3. La época visigoda

El primero de los dos capítulos dedicados a los godos es muy breve; a la manera de enlace con el siguiente contiene dos afirmaciones: la primera, que

---

[25] C.G. o C.S.J.P., cap. I, p. 20 y R. Jiménez de Rada, *Historia*..., l. I, V, p. 69 respectivamente.

se omitían los hechos de Hércules y de sus sucesores para tornar más placentera la lectura o audición del público. De este modo elegante se eludió la mención misma de Roma. La segunda afirmación es el anuncio de que se referiría a los godos, provenientes de la isla de Estància, en el Septentrion, sobre quienes remitió a "Claudio y Tolomeo"[26].

En efecto, el capítulo III contiene las dinastías godas: veinte reyes desde Verig, con quien comenzó la migración del pueblo, hasta Atanarico, con quien se produjo la conversión al cristianismo. Luego, un interregno de veintiocho años y treinta y un reyes más, terminando con Rodrigo.

En la lista de los reyes visigodos se incluyó, eventualmente, algún calificativo que se explica por sí solo –"buen guerrero", aplicado al primer monarca– o deja espacio a las conjeturas: Gaderico fue "buen rey". Cabe preguntarse qué carga semántica y cultural conservaban esos nombres en el siglo XIV –si es que llevaban alguna– pero, el abandono desde hacía varias centurias de la mayor parte de la antroponimia visigoda, parece indicar la desvalorización y olvido de las virtudes anejas. La excepción es Rodrigo, reivindicado siglos más tarde por el de Vivar[27]. Las genealogías cumplen la función de mostrar la continuidad del pueblo, cohesionado en torno a la figura emblemática del rey.

El valor religioso del monarca es básico, anterior al guerrero, ya que la victoria sólo se logra con el favor divino. Precisamente, desde el punto de vista religioso, el rey es guía responsable de su pueblo: los reyes visigodos se volcaron al arrianismo por influencia del emperador Valente y cuando Recaredo adoptó el catolicismo se convirtió el pueblo. Con Sisebuto se produjeron los bautismos forzosos de los judíos, en la misma época en que Mahoma iniciaba la predicación de "la mala secta" en la Meca. Ambos hechos, anotados juntos a la manera analística habitual en las crónicas más antiguas[28], alientan a la reflexión sobre sus relaciones. Wamba, el rey modelo, era *católico* y *virtuoso*. Como contrapartida, el antimodelo, Witiza, fue acusado –entre otras faltas– de inducir a los clérigos y obispos a tener barraganas, lo que ponía en primer plano el comportamiento sexual del clero.

Una inflexión fundamental de las instituciones se produjo durante el reinado de Leovigildo, al ser introducidos los símbolos regios: ropaje y trono, que exteriorizaron la diferencia entre el monarca y "los caballeros",

---

[26] El autor registró de ese modo a Claudio Tolomeo, bien citado por R. Jiménez de Rada, *Historia...*, I, 8.

[27] La *C.G.* menciona a Rodrigo Díaz en los capítulos XVII, p. 61 y XX, p. 69.

de los que hasta entonces no lo distinguía ningún signo exterior. Una ligerísima diferencia separa en este punto la *C.G.* del Toledano (libro II, cap. XIV, p. 107): mientras éste se limitó a mencionar los dos elementos anotados, la crónica especificó que fue Leovigildo el primer rey que se sentó solo a la mesa:

> "E aquest fo lo primer rei qui es posà taula tot sols, e es vestí de vestedures reals, com d'abans tots los reis s'asseien en llur taula ab cavallers e anaven així vestits com a cavallers" (Cap. III, pp. 24-25).

La discrepancia entre los textos puede atribuirse a la supervisión del Ceremonioso, cuyo sobrenombre proviene, precisamente, de su solicitud por la corrección del ceremonial y que, en la crónica de su reinado, evocó los cambios en la etiqueta de los reyes, que recién entonces comenzaron a comer acompañados por otros comensales[29]. La comida regia en soledad la asemeja a un ritual donde la mesa cumple las veces de altar y el rey es celebrante, mediador, *rex-sacerdos*.

Se mencionó, asimismo, la organización del espacio político-religioso, atribuyendo a Recaredo la fijación de Toledo como capital.

En cuanto al fin de la monarquía visigoda, la información fue sobria y despojada de adjetivos: Rodrigo "perdé la sua terra en la forma següent" y a continuación se expuso el difundido tema de la ofensa de la mujer: la afrenta del rey Rodrigo a la esposa o a la hija del conde Julián fue la causante de que el deshonrado buscase el auxilio de los reyes moros para sacar el reino a su mal señor. La imprecisión del parentesco –que también expresaron sus fuentes– sin mencionar el nombre propio de la mujer (en la leyenda es la Cava, nombre que ha generado numerosas conjeturas) llevan a pensar no en una mujer singular sino en la mujer-esposa-hija..., en el arquetipo femenino. Ahora bien, Julián custodiaba uno de los límites del reino, una de las dos columnas del estrecho de Gibraltar, límite que –aunque no se escribió en la crónica porque integraba el patrimonio cultural común– había sido fijado por Hércules, el fundador. Es, pues, una columna fundacional de orden religioso y, en ese caso, el simbolismo femenino se enriquecería con una connotación o divina o sacerdotal.

---

[28] También en la *Historia*... de R. Jiménez de Rada y en la *Primera Crónica General*.

[29] *Crònica de Pere el Cerimoniós*, libro 2, 35, en *Les quatre grans cròniques*, edición de Ferran Soldevila, Barcelona, Selecta, 1983 (1971), p. 1.034.

La fecha que se dio para el ingreso de los marroquíes es el primer registro de cronología absoluta de la obra: 11 de noviembre del 713. La data que se ha agregado a algunos manuscritos de la Rotense y en la Albeldense –y sería interesante conocer la fecha de la interpolación– es 11 de noviembre de 714[30]. Ese es el día de san Martín, cuyo nombre deriva de Marte, dios de la guerra[31], coincidencia que no debe de habérseles pasado por alto a los redactores y que, implícitamente, remite a la misma explicación que se diera sobre la sujeción de los celtíberos.

Los elementos que reunió el cronista conducen, en suma, a mostrar el fin de la monarquía visigoda como una fractura de orden religioso y militar.

Hemos visto, además, que de la conquista heracliana se pasó a la goda, eludiendo por completo la dominación romana en Hispania. El imperio, cuya existencia era –obviamente– bien conocida, fue pasado por alto en retórico homenaje al público potencial (cap. II) y, luego, sólo se lo mencionó como legalizador de la presencia goda en sus confines, específicamente en Galia y España (cap. III). Rodrigo Jiménez de Rada había seguido similar procedimiento (que compartió nuestro autor) pero mencionó la presencia de Roma. El silencio y las escuetas referencias de la pinatense sugieren, primero, que al obviar al Imperio en la etapa fundacional se omitió su papel en la legitimación primera del cristianismo. Segundo, la impronta romana que se valoró es la jurídica y dejó sentada una "aproximación fundacional" con la Galia, que anticipaba los enlaces del período siguiente.

4. Los reyes cristianos de "la Reconquista"

La conquista de España por los musulmanes acabó con la monarquía visigoda. Ante la magnitud del cambio, el cronista se distanció de la que había sido su fuente principal para los capítulos precedentes y omitió el lamento retórico. La información fue sobria y sin adjetivos, dedicándose un capítulo –el IV– a los cristianos que huyeron. Nuevamente, la nominación es la clave: ni un solo nombre de persona entre los cristianos. El papel

---

[30] *Crónica de Alfonso III (Rotense y "A" Sebastian). Crónica Albeldense (y "Profética")*, edición de J. Ruiz Fernández, J. L Moralejo y J. Ruiz de la Peña , Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, *Rot.*, & 8 "[El 11 de noviembre de la era 752], la nota 20, p. 201, dice año "714"; *Albeld.*, XVII, 1, p. 257. En R. Jiménez de Rada leemos otras fechas, aunque el editor indica que, también aquí, se trata de interpolaciones.

[31] Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982, p. 718.

protector para ellos lo asumió la naturaleza, "les forces de les muntaynes", que recuperan la función plasmadora originaria y que fueron mencionadas detalladamente, como convocando con sus nombres la energía tutelar: Sobrarbe, Ribagorza, Bierroce, Arti, Ordoya, Vizcaya, Alava, Asturias, brindaron su reparo[32]. En la tierra de Aragón fueron el monte de Uruel y, después, "una terra qui és anomenada Pano, qui vui és de Sant Joan de la Penya" los que dieron su cobijo. Acto seguido, las fortificaciones marcaron el ritmo de la defensa y, para que no quedasen dudas sobre quién tenía la fuerza, mientras los caudillos espontáneos han restado anónimos, entre los jefes musulmanes se recordaron dos, Almançor de Córdoba, llamado Abderramèn Aben Monçamia y su duque Abdemelic Aben Catan, que asoló la tierra de Aragón[33].

4.1. La re-aparición regia: la dinastía navarra

La crónica de los reyes de Pamplona ocupa diez capítulos (V al XIV) dedicados cada uno a un reinado, desde García Xemenes hasta Sancho III el Mayor, excepto el VIII, que se refiere al conde Galindo Aznárez de Aragón. El capítulo X trata de tres reyes y no de uno pues, por falta de datos de los dos últimos reyes de la primera dinastía, el autor los reunió a la historia de Iñigo Arista. De los primeros reyes no dio más que los nombres, cuya repetición denuncia un conjunto compuesto para completar un lapso temporal demasiado largo en relación a las pocas noticias disponibles.

Simultáneamente con las noticias regias se incluyeron menciones de los condes de Aragón, fundaciones religiosas especialmente vinculadas con San Juan de la Peña y, alguna vez, noticia sobre los otros reinos peninsulares.

Tras esta descripción formal, analizaremos dos órdenes de hechos: el papel de San Juan de la Peña y el nuevo imaginario regio.

El papel fundador de San Juan de la Peña

El primer nombre de persona cristiano que se consignó después de la conquista musulmana no fue el de un rey sino el del eremita Juan, primero de los cinco varones santos que fundaron la iglesia de San Juan Bautista,

---

[32] Ha preferido respetar, como en todos los nombres, la forma catalana de la crónica, a menos que las repeticiones faciliten la castellanización.

conocida como de San Juan de la Peña. Los otros cuatro fueron Voto y Félix, "cavallers frares de Saragossa" y, luego de la muerte de éstos, Marcelo y Benedicto, "dos hòmens de bona vida". La fama de estos sucesivos moradores suscitó la devoción de "todos los cristianos" hacia ese lugar. Sólo después de haber mencionado al piadoso quinteto se agregó un párrafo informando:

> "E llavors regnaven en Navarra lo rei Garcia Xemenes e la reina Enneca, sa muller. E en Aragó senyorejava lo comte Azenarri. E lo rei Abdarramèn en la ciutat d'Osca. E l'any de Nostre Senyor DCCCLVIII"[34].

Habían transcurrido, pues, ciento cuarenta y cinco años desde la fecha dada por este cronista para la invasión sarracena.

Al iniciar el capítulo V con la caracterización del lugar de culto, se indicaba que la fundación religiosa había precedido a la política. La descripción de los orígenes de San Juan de la Peña va más allá de lo que podría minimizarse considerándolo mera transcripción de crónicas monásticas. Si el registro fue incorporado al libro es porque conservaba vigencia: en efecto, al redactar esa memoria colectiva oficial que es la primera "Crónica General" del reino, era ineludible asentar los cimientos religiosos de éste. Pero, ¿cuál es ese cimiento? Repasemos los elementos que aporta la crónica.

El ermitaño Juan moraba en una cueva, bajo la gran roca donde se erigió la iglesia. Al refugio salvador de las montañas se agregó, pues, la presencia tutelar de la gruta, lugar de culto predilecto de todas las religiones. A continuación, se estableció la relación de ésta con Zaragoza, antiguo centro religioso por donde pasaba la calzada romana que llevaba a Iria Flavia y por donde habían transitado durante siglos las devociones del mundo mediterráneo y del transpirenaico[35]. ¿Cuál de ellas recaló en las ásperas rocas pinatenses? La devoción –puesta bajo la advocación del Bautista– puede evocar un antiguo culto con el que se vincula a este santo, como aspecto solar de Jehová[36], aspecto solar que, a su vez, remite a Hércules conquistador.

---

[33] Cap. IV, p. 28.

[34] Cap. V, p. 29.

[35] Indicaciones bibliográficas abundantes –aunque el libro ya no es nuevo y debe agregarse la producción posterior– en A. Canellas López, *Historiografía de Zaragoza*, Zaragoza, X Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Institución "Fernando el Católico", 1977.

[36] R. Graves, *La diosa blanca. Gramática histórica del mito poético*, Madrid, Alianza, 1996 (1983), p. 176.

El primer folio del manuscrito de la crónica de la Universidad Literaria de Salamanca tiene en la parte superior, como decoración central, un gallo y, a cada lado de éste, un pavo real, animales que fueron, ciertamente, emblemas de Jesucristo. Pero el gallo había sido antes emblema solar, símbolo de la resurrección, vinculado a Hermes-Mercurio, símbolo del conocimiento divino[37], y el pavo real, imagen del firmamento, estaba dedicado a Hera, la diosa generadora y se lo tenía por incorruptible.

Las dos parejas sucesivas de "santos varones" que aseguraron la continuidad religioso-penitencial en la cueva, evocan la larga lista de héroes dobles –gemelos o no– como Hércules-Ificlo o los Dióscuros, que remiten a las dos visiones de una sola realidad.

Los hechos posteriores afirman la función protectora de la iglesia sobre la población, creciendo el templo al amparo de los cuerpos santos y de los buenos ejemplos y oraciones, manteniéndose con los donativos de los condes y reyes cuyos cuerpos eran allí depositados en su descanso final[38]. Al ser ampliado, en tiempos de Sancho García, se trasladó a una tumba el cuerpo del eremita fundador, al que se llamó santo –"Sent Joan"– y se agregaron otras dos noticias relevantes: que "lo nom e la vida del dit sant era notificada e contenguda ab lletres molt ricament entretalladas", ubicando la tumba entre tres altares ya existentes –san Juan Bautista, san Julián y santa Basilissa– a los que se agregaron dos más, dedicados a san Miguel y a san Clemente. El monasterio fue solemnemente inaugurado por el obispo de Aragón, Iñigo, el día de santa Agata[39], que de celebrarse, como ahora, el 5 de febrero está muy próximo a la fiesta de la Candelaria, el 2 del mismo mes, cuando los antiguos celtas conmemoraban la vivificación del año.

El detalle de las letras entrelazadas parece indicar una alegoría, simbolismo o, incluso, una fórmula ritual. En cuanto a los santos venerados –además del Bautista, patrono del monasterio–, San Miguel respalda las empresas que requieren fuerzas especiales. Según Daniel, él defenderá a los hombres del Anticristo y, como abanderado de Cristo, conduce el ejército de ángeles. En las leyendas de su aparición en Monte Gárgano –que remonta a fines del siglo IV– aparece también en una cueva en lo alto de una montaña, vinculado de diferentes modos a un toro, exhibiendo,

---

[37] L. Charbonneau-Lassay, *La Mystérieuse Emblématique de Jésus-Christ. Le bestiaire du Christe*, Milán, 1980 (1940), cap. 89 y 90, pp. 617 y ss.

[38] Cap. VIII y IX, pp. 35-38.

[39] Cap. IX, pp. 37-38. El cronista no indicó el año.

pues, muchos rasgos en común con el panorama pinatense[40]. El conjunto de elementos y la consagración popular del lugar señalan la continuidad de un antiguo centro de culto precristiano, solar.

La realeza

La figura regia hasta el advenimiento de los reyes de Pamplona que cité más arriba, había sido masculina, rotunda y excluyente: no sólo no se hizo mención, ni siquiera incidental, de reinas, sino tampoco de mujer alguna hasta el fin del período, cuando apareció asociada a la catástrofe del reino visigodo.

Al reaparecer ahora los reyes, lo hicieron acompañados: doña Enneca (Iñiga u Oneca), la esposa de García Jiménez, es la primera reina que se mencionó en la crónica y no meramente como mujer del rey sino titulándola reina y declarando que "reinaban", ambos. Dio, además, su apellido al sucesor, García Ennec, cuyos nombres repiten los de ambos progenitores. La intención fue, sin vacilaciones, transmitir la idea de filiación doble, paterna y materna, de la dinastía. El pecado de Rodrigo no motivó el cuestionamiento del régimen monárquico sino el de las fallas de sus representantes. Por eso, el valor simbólico de los reyes –o, mejor, uno de los valores– era mostrar la posesión de la *virtus* regia, las condiciones necesarias para conducir al pueblo. El hecho de que, en el inicio, se haya mencionado una pareja reinante no es "inocente". ¿Hay que buscar la explicación de este cambio en la vieja tradición matriarcal atestiguada por Estrabón[41], en motivos religiosos o, mejor aún, pensar que ambos hechos estaban vinculados y profundamente arraigados? Conviene, antes de responder, examinar cómo presentó la crónica las modalidades de acceso al trono y volver después sobre el papel desempeñado por las reinas.

La primera situación "histórica" se halla en el capítulo X, donde se explicó que la desolación de la tierra por la acefalía determinó que se acudiese al procedimiento electivo. Con el acuerdo de "lo general" o las

---

[40] Santiago de la Vorágine, *La leyenda...* 2, pp. 621-622. Basilisa, "reina" en griego. ¿Es vestigio de una antigua deidad femenina? ¿Se vincula a alguna forma de culto a la reina? En cualquier caso, debe ser relacionado con la relevancia otorgada a las reinas, a la que me refiero en las próximas páginas.

[41] Antonio Garcí y Bellido, *España y los españoles hace dos mil años. Según la geografía de Estrabón*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, III, 4.17. La perduración de costumbres matriarcales hasta la época "feudal" es un tema caro a la historiografía contemporánea.

"gents de la terra", entre quienes se destacó el conde de Aragón, Fortún Xemenes, fue elegido "un noble baró nadiu del comdat de Bigorra, apellat Ennec, lo qual era vengut en estes parts per defendre los cristians [...]". Sus cualidades eran "nobleza de corazón y de armas" y es el primero del que se dio el sobrenombre:

> "Arista, car així com l'aresta acostada prop lo foc, en un moment crema, així lo dir rei Ennec, sabent que els moros deguessen haver batalles ab ell, en un moment era ab ells"[42]

El principio hereditario parece suficientemente sólido para permitir que llegase al trono el hijo de Arista –García Ennec, que reinó con su madre, Doña Toda– y luego el nieto, Sancho García II Abarca. Las crónicas habían recogido la historia de este rey, nacido en un campo de batalla donde su madre fue muerta por los sarracenos y criado por un noble[43]. El cronista de la pinatense destacó la crianza del niño por el noble aragonés que lo bautizó y que lo presentó años después a los nobles, caballeros y "gent de popular de la terra", reunidos para elegir rey, respaldando sus palabras sobre el regio origen del muchacho con el juramento de parientes y vasallos[44]. Queda claro que la herencia se impuso pero con el respaldo de la nobleza.

Con el reinado de Sancho Garcés III alcanzó su apogeo la dinastía de Pamplona y terminó el relato que de ella hizo el cronista: las posteriores referencias a los reyes de Navarra fueron incluidas en la crónica aragonesa y en la medida que se relacionaban con la historia de Aragón. Junto a la vasta acción militar de Sancho "el emperador", el último capítulo de la serie pamplonense dio un lugar relevante a una historia que involucra a la reina Doña Mayor o Doña Elvira, hija del conde Sancho de Castilla. El relato gozó de gran popularidad, al punto que inspiró un romance[45].

La mentada historia explicó el origen de la dinastía aragonesa de la siguiente forma: Sancho el Mayor y su esposa tuvieron tres hijos, Sancho, Fernando y Gonzalo. Además, el rey tuvo un cuarto hijo, Ramiro, de una

---

[42] Cap. X, pp. 39-40.

[43] R. Jiménez de Rada, *Historia...*, libro V, cap. 22, p. 213. Otra fuente fue el *Cronicón Villarense*, de acuerdo con la opinión de A. Ubieto Arteta, "Notas...", pp. 467-468, que compara el pasaje en ambos textos.

[44] Cap. XII, pp. 45-46.

[45] "Los infantes de Navarra acusan a su madre, y Ramiro la defiende", *Romancero Español. Selección de romances antiguos y modernos, según las colecciones más autorizadas* por Luis Santullano, Madrid, Aguilar, 1943, pp. 577-579.

pues, muchos rasgos en común con el panorama pinatense[40]. El conjunto de elementos y la consagración popular del lugar señalan la continuidad de un antiguo centro de culto precristiano, solar.

La realeza

La figura regia hasta el advenimiento de los reyes de Pamplona que cité más arriba, había sido masculina, rotunda y excluyente: no sólo no se hizo mención, ni siquiera incidental, de reinas, sino tampoco de mujer alguna hasta el fin del período, cuando apareció asociada a la catástrofe del reino visigodo.

Al reaparecer ahora los reyes, lo hicieron acompañados: doña Enneca (Iñiga u Oneca), la esposa de García Jiménez, es la primera reina que se mencionó en la crónica y no meramente como mujer del rey sino titulándola reina y declarando que "reinaban", ambos. Dio, además, su apellido al sucesor, García Ennec, cuyos nombres repiten los de ambos progenitores. La intención fue, sin vacilaciones, transmitir la idea de filiación doble, paterna y materna, de la dinastía. El pecado de Rodrigo no motivó el cuestionamiento del régimen monárquico sino el de las fallas de sus representantes. Por eso, el valor simbólico de los reyes –o, mejor, uno de los valores– era mostrar la posèsión de la *virtus* regia, las condiciones necesarias para conducir al pueblo. El hecho de que, en el inicio, se haya mencionado una pareja reinante no es "inocente". ¿Hay que buscar la explicación de este cambio en la vieja tradición matriarcal atestiguada por Estrabón[41], en motivos religiosos o, mejor aún, pensar que ambos hechos estaban vinculados y profundamente arraigados? Conviene, antes de responder, examinar cómo presentó la crónica las modalidades de acceso al trono y volver después sobre el papel desempeñado por las reinas.

La primera situación "histórica" se halla en el capítulo X, donde se explicó que la desolación de la tierra por la acefalía determinó que se acudiese al procedimiento electivo. Con el acuerdo de "lo general" o las

---

[40] Santiago de la Vorágine, *La leyenda...* 2, pp. 621-622. Basilisa, "reina" en griego. ¿Es vestigio de una antigua deidad femenina? ¿Se vincula a alguna forma de culto a la reina? En cualquier caso, debe ser relacionado con la relevancia otorgada a las reinas, a la que me refiero en las próximas páginas.

[41] Antonio Garcí y Bellido, *España y los españoles hace dos mil años. Según la geografía de Estrabón*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, III, 4.17. La perduración de costumbres matriarcales hasta la época "feudal" es un tema caro a la historiografía contemporánea.

"gents de la terra", entre quienes se destacó el conde de Aragón, Fortún Xemenes, fue elegido "un noble baró nadiu del comdat de Bigorra, apellat Ennec, lo qual era vengut en estes parts per defendre los cristians [...]". Sus cualidades eran "nobleza de corazón y de armas" y es el primero del que se dio el sobrenombre:

> "Arista, car així com l'aresta acostada prop lo foc, en un moment crema, així lo dir rei Ennec, sabent que els moros deguessen haver batalles ab ell, en un moment era ab ells"[42]

El principio hereditario parece suficientemente sólido para permitir que llegase al trono el hijo de Arista –García Ennec, que reinó con su madre, Doña Toda– y luego el nieto, Sancho García II Abarca. Las crónicas habían recogido la historia de este rey, nacido en un campo de batalla donde su madre fue muerta por los sarracenos y criado por un noble[43]. El cronista de la pinatense destacó la crianza del niño por el noble aragonés que lo bautizó y que lo presentó años después a los nobles, caballeros y "gent de popular de la terra", reunidos para elegir rey, respaldando sus palabras sobre el regio origen del muchacho con el juramento de parientes y vasallos[44]. Queda claro que la herencia se impuso pero con el respaldo de la nobleza.

Con el reinado de Sancho Garcés III alcanzó su apogeo la dinastía de Pamplona y terminó el relato que de ella hizo el cronista: las posteriores referencias a los reyes de Navarra fueron incluidas en la crónica aragonesa y en la medida que se relacionaban con la historia de Aragón. Junto a la vasta acción militar de Sancho "el emperador", el último capítulo de la serie pamplonense dio un lugar relevante a una historia que involucra a la reina Doña Mayor o Doña Elvira, hija del conde Sancho de Castilla. El relato gozó de gran popularidad, al punto que inspiró un romance[45].

La mentada historia explicó el origen de la dinastía aragonesa de la siguiente forma: Sancho el Mayor y su esposa tuvieron tres hijos, Sancho, Fernando y Gonzalo. Además, el rey tuvo un cuarto hijo, Ramiro, de una

---

[42] Cap. X, pp. 39-40.

[43] R. Jiménez de Rada, *Historia...*, libro V, cap. 22, p. 213. Otra fuente fue el *Cronicón Villarense*, de acuerdo con la opinión de A. Ubieto Arteta, "Notas...", pp. 467-468, que compara el pasaje en ambos textos.

[44] Cap. XII, pp. 45-46.

[45] "Los infantes de Navarra acusan a su madre, y Ramiro la defiende", *Romancero Español. Selección de romances antiguos y modernos, según las colecciones más autorizadas* por Luis Santullano, Madrid, Aguilar, 1943, pp. 577-579.

noble dama *d'Ayuar*. Como era costumbre en la época que "tot hom tingués sos cavalls en les cambres de llurs mullers", el emperador le encomendó a la reina "un seu cavallo lo qual de bonea, bellea e d'altres virtuts cavallines tots altres cavalls sobrepujava e lo qual amava molt, e es fiava en ell així com en ajutori de vida". El primogénito, García, se prendó del caballo, que estaba en el castillo d'Anàgera –Nájera–, pidiéndoselo a su madre, quien "le otorga francament e gojosa". Pero, un caballero de la reina previno a ésta de la ira del rey y Doña Mayor revocó su otorgamiento, provocando el desamor de su hijo, que la acusó injustamente de adulterio, con consentimiento de sus dos hermanos. El rey hizo apresar a su mujer y convocó a "corte general", resolviéndose que la reina fuese excusada por batalla o juzgada y condenada a la hoguera. Ramiro, el hijastro, "noble baró e prous e molt ardit en armes", viendo la inocencia de la reina, se ofreció para defenderla en el campo de batalla; empero, no se llegó al combate, pues un monje, "molt sant baró", intervino para que los culpables confesasen. La historia tuvo un final feliz porque el rey perdonó a sus hijos –lo mismo que la reina– pero con la condición de que García no heredase el trono castellano que "por sucesión" le hubiese correspondido: el primogénito recibió, pues, Navarra y varios lugares; Fernando, Castilla; Gonzalo, Sobrarbe y otras comarcas y Doña Mayor "afillà" (convirtió en hijo) "e heretà" a Ramiro con Aragón, del que podía disponer por derecho nupcial[46]. Quedaron explicados de este modo el nacimiento de Aragón como reino y que el primogénito de Sancho el Mayor fuera apartado de Castilla, cuya importancia prevalecía ya sobre la del reino de Pamplona.

Esta tradición se articula con la de "la pérdida de España", oponiendo a un rey que ofendió a una mujer y perdió el reino, otro que lo consiguió defendiendo la honra de una mujer. Siendo, además, un bastardo regio, su noble conducta lo enalteció por sobre los hijos de la reina, a través del "afiliamiento".

El tema de la dama custodiando el caballo ya se encuentra en Homero: Andrómaca cuidaba ella misma los caballos de Héctor, dándoles de comer y beber. Más allá de la resonancia guerrera y literal que se le ha dado, en razón de las constantes campañas militares, tiene un sentido religioso que remite a las fuerzas ctónicas, subterráneas –en la mitología griega el

---

[46] Cap. XIV, pp. 52-53. En R. Jiménez de Rada, *Historia...*, libro V, cap. XXVI; *Primera Crónica...*, cap. 791. También la recogió –entre otros autores– J. Zurita, pero en versión muy circunspecta.

caballo fue criado por Neptuno que, además de los mares, extendía su poder sobre las islas, penínsulas, montañas y aun a los continentes– y también a la potencia solar[47].

La sintaxis y el vocabulario de la versión me afirman en una interpretación religiosa del relato, por la cantidad de veces que se repiten el sustantivo caballo y sus derivados y por la indicación de que la reina accedió al pedido del hijo "francament e gojosa", adjetivo este último que nos conduce a la espada *Joyosa*, que Carlos Maynet (Carlomagno) había conseguido en Toledo, según la *Primera Crónica General*[48]. La prisión de la reina en el castillo *d'Anàgera*, en lugar de Nájera, como figura en el resto del texto, hace pensar no en una errata sino en una re-significación de ese castillo con la letra A.

Junto a la reina, el hijo y el hijastro hay dos personajes tan anónimos como fundamentales, pues sus respectivas intervenciones son las que, en definitiva, salvaron a Doña Mayor del error en que ha incurrido y, a Ramiro, del combate y potencial derramamiento de sangre. Me refiero al caballero y al monje, ambos con fuerte carga simbólica respecto del auténtico respaldo del reino, en el sentido literal y moral del relato.

Estos hechos ocurrían, de acuerdo con la crónica, en los días en que el "emperador" Sancho ordenaba que los monjes negros cluniacenses reemplazasen a los clérigos seculares en San Juan de la Peña, lo cual, según la documentación del monasterio, sucedió en 1024. Empero, la presencia de la poderosa orden que tanto influyó en la monarquía peninsular no determinó la inmediata adopción del culto romano en el centro pinatense, que se postergó todavía cuarenta y siete años, hasta el 22 de marzo de 1071, durante el reinado de Sancho Ramírez[49].

En suma, la ideología regia del "ciclo navarro" valorizó la función generatriz de la reina, dadora de vida, de honores, guardiana sagrada, y la militar de los reyes que –elegidos o herederos– debían mostrar su nobleza y condiciones para conservar el trono. Paralelamente, el acontecimiento político de la instauración del reino de Aragón se concibió con una fundamentación religiosa y caballeresco-militar.

---

[47] J. Humbert, *Mitología griega y romana*, Barcelona, Gili, 1953, versión de la 24ª ed. francesa (1928), p. 30. *Vide* también J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symbols, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, París, Seghers y Jupiter, 1973 (1969), art. "cheval".

[48] Cap. 598, pp. 341-342.

[49] Cap. XVII, p. 62. *Vide* también Ana I. Lapeña Paúl, "Iglesia y monacato en el reinado de Sancho Ramírez", en E. Sarasa Martínez (coord.), *Sancho Ramírez, rey de Aragón, y su tiempo. 1064-1094*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1994, p. 136.

4.2. El reino de Aragón

La historia de Aragón como entidad política había sido iniciada en el capítulo V, primero de la serie navarra, al término del cual se anotó –según dijimos– junto con el nombre de los reyes de Pamplona: "E en Aragó senyorejava lo comte Azenari". Y, a continuación: "E lo rei Abdarramèn en la ciutat d'Osca"[50], sentando la idea de la integración oscense en el futuro reino. Luego, el capítulo VIII, intercalado, entre el reinado de Fortún García y el de Sancho García, tiene por objeto dar a conocer al conde Galindo y sus actividades militares y religiosas: levantar el castillo de Atares, repoblar, fundar el monasterio de San Martín de Sartit. Estas tareas anticipaban las que ejecutaron los reyes, marcando la idea de continuidad en la acción.

Explicado, como quedó dicho, el origen de la dinastía aragonesa con Ramiro, una situación nueva que se planteó durante el reinado de su hijo y sucesor, Sancho Ramírez, es la justificación del desheredamiento que tuvo lugar en Navarra ante la violencia del asesinato de Sancho IV Ramírez por su hermano Ramón, en 1076:

> "les gents del regne de Navarra, veent e regoneixent que de senyor traïdor brotiment filial no en podia eixir lleal, e volents esquivar que a nom de tan gran infàmia e de tan gran deshonor no fossen sotsmesos ne vassalls, con aital nom d'aital natura sia que null temps no peresca, desposaren lo dit Ramon de l'honor reial de la qual injustament usava, e elegiren per senyor e rei de Navarra lo dit Sanxo Remírez [...]"[51].

El asunto reunió tres situaciones extremas: regicidio, fratricidio y desposesión del trono. La ofensa insalvable del asesinato suponía el deshonor de quien lo había cometido y entrañaba la incapacidad para reinar. Por eso, los mismos que tenían el poder de elegir rey lo tuvieran para deponerlo. De modo análogo, cuando Berenguer Ramón asesinó a su hermano, el conde Ramón Berenguer II de Barcelona, "tota la terrase llevà" contra el fratricida, arrojándolo del condado, a lo que se sumó el castigo divino, pues el asesino perdió el habla y murió lejos de su solar nativo, en peregrinaje a Jerusalén[52]. También Ramón Garcés de Navarra fue desterrado por el nuevo rey, indicando la máxima sanción concebida para el magnicidio.

---

[50] Cap. V, p. 29.

[51] Cap. XVII, pp. 61-62.

[52] Cap. XXX, p. 96.

El serio problema sucesorio que se planteó en Aragón cuando la desaparición de Alfonso I, sin hijos, en la batalla de Fraga, fue parcialmente obviado o, si se quiere, "manipulado" por el cronista. En efecto, éste optó por omitir el singular testamento del rey, que legaba el reino a Templarios y Hospitalarios, del mismo modo que había silenciado el desavenimiento del Batallador con Urraca de Castilla, limitándose a señalar que no habían tenido hijos. Había consignado, sí, las conquistas, tema fundamental de todos los reinados por cuanto fueron integrando el territorio: Ejea, Zaragoza, Daroca, Calatayud "e tota la ribera de Taraçona, de Borja e de Tudela e moltes altres"[53].

Desaparecido, en fin, Alfonso I, en 1134, el relato eliminó toda alternativa inquietante en la instancia sucesoria y, con la máxima sobriedad posible, se limitó a anunciar que los "aragoneses ab llicència apostolical, traguesen lo monge En Remiro, frare del dit rei N'Anfòs, del monestir de Tomeres, e elevaren-lo rei"[54].

Los navarros rechazaron esta decisión de la nobleza aragonesa y restablecieron su propia dinastía eligiendo al infante García –hijo del asesinado Sancho– quien se había refugiado en Valencia casándose con una hija del Cid (Cap. XX). Una vez más, el discurso emergente del relato es que, en ambos reinos, la nobleza laica y eclesiástica conservaba la decisión soberana de rechazar y de elegir rey. Pero que el régimen era rotundamente monárquico.

Junto con el tema sucesorio, los aspectos sobresalientes fueron, una vez más, el ritmo de la Reconquista (con silencios sugestivos, como el de los sangrientos episodios de Barbastro en el reinado de Sancho Ramírez), las relaciones con San Juan de la Peña, que se mantuvo como panteón regio con los primeros soberanos aragoneses.

Los problemas sucesorios conservaron su vigencia porque, siendo hembra la única descendiente del rey-monje, la decisión de su matrimonio con el conde Ramón Berenguer IV de Barcelona significó la unión de Aragón con Cataluña, tan decisiva para el futuro de los Estados involucrados como para el del mundo mediterráneo.

Empero, no es sobre este aspecto tan conocido como fundamental que quiero llamar la atención, sino sobre la hija de Ramiro el Monje y de "la neta del comte d'Epiteus"[55], es decir, Inés de Poitiers, con quien había casado el rey, consolidando los ininterrumpidos vínculos transpirenaicos[56]. La here-

---

[53] Cap. XIX, p. 67.
[54] Cap. XX, p. 69.
[55] Cap. XX, p. 69.

dera fue "nomenada Perona, qui aprés fo apellada Urraca". De este nuevo nombre ya habían dado cuenta R. Jiménez de Rada y la *Primera Crónica General de España*[57]. Pero la pinatense, aunque mucho más breve que aquellos ilustres precedentes, lo repitió tres veces[58], mientras que el Toledano mencionó el cambio una sola vez y, en lo sucesivo, llamó a la reina Urraca, totalizando tres menciones. La insistencia podría ser tomada como una "muletilla" pero no me lo parece pues la elección de nombre o sobrenombre debía de obedecer a un motivo concreto. Tampoco es seguro que se trate de un cambio formal; literalmente dice que "fue llamada" Urraca, expresión ambigua que lo mismo puede indicar un cambio que un sobrenombre: algunas veces se la usó para indicar el apodo de los reyes[59].

La elección de un nombre diferente era práctica habitual de hombres y mujeres al cambiar de religión y ha de vincularse con el renacimiento que ello suponía. Ahora bien, Perona o Petronila, como derivado de Pedro, tenía el conspicuo antecedente de que lo hubiese llevado el tío de la muchacha, Pedro I, quien había tomado Huesca, ciudad que, en el sistema de la pinatense (y en el del reino de Aragón) ocupaba un espacio central. También se había llamado Pedro el malogrado primogénito de este monarca. Por la línea materna, la relación es aún más directa: Peronella fue el nombre de una de las hijas de Guillermo X de Aquitania, hermana menor de Leonor, algunos años mayor que Peronela de Aragón, ya que ésta nació en 1135.

¿Qué motivos pudieron, pues, impulsar a que Peronela fuese llamada Urraca? En todos los reinos peninsulares hubo princesas con este nombre, por lo menos a partir de la dama castellana que fue segunda esposa de Ramiro I de Asturias, quien casó con ella ya rey, o sea, después del 842. En los siglos XI y XII varias princesas del reino castellano-leonés y del navarro se llamaron Urraca, prácticamente en todas las generaciones. Empero, en Aragón, aparte del tormentoso matrimonio de Alfonso el Batallador con Urraca de Castilla, no encuentro ese nombre, ni tampoco en Cataluña[60].

---

[56] Guillermo, conde de Poitiers y VIII duque de Aquitania, había participado de la expedición a Barbastro, en 1064.

[57] R. Jiménez de Rada, *Historia...*, VI, II, VI,III y VII, V y la *Primera Crónica General de España*, p. 651 b.

[58] Cap. XX, p. 71 y cap. XXXIII, pp. 101 y 103.

[59] Ramón Berenguer II "fo *apellat* Cap d'Estopa" (Cap. XXX, p. 90); el hijo de Pedro II [I] "*apellat* Jacme lo Venturós, e per ço fo nomenat lo Venturós..." (cap. XXXV, p. 117). (El resaltado es mío).

[60] Siguió usándose por damas de la aristocracia castellano-leonesa.

La respuesta al enigma ha de hallarse en el significado. ¿Alude al pájaro? No gozó (ni goza) la urraca de muy buena fama, ni por su canto estridente ni por la costumbre "de que cuando ve un objeto de oro, lo lleva y lo esconde", registrada por san Isidoro[61]. Conviene, empero, retener esta idea que tal vez no fuere mal vista tratándose de llenar el tesoro regio...

Más bien habrá que pensar en la *Ur* del nombre. En vasco, *ur–* se relaciona con el agua. Corominas dio el sustantivo *urraca* como de origen ibérico; recurriendo a la ponderada autoridad de E. Benveniste, hallamos que en persa, *vazraka* es "grande", adjetivo aplicado a la realeza, a la divinidad y a la tierra en cuanto soberanía real. El adjetivo sería "según toda verosimilitud, un derivado en *–ka* de un tema en *r–* no atestiguado **vazar* o **vazra–*, de una raíz **vaz–*, 'ser fuerte, estar animado de vigor' que corresponde al del sustantivo védico *vaja–*, 'fuerza, combate'". Además: "Parece ser que *vaja–* indica una fuerza propia de los dioses, de los héroes, de los caballos, que les asegura la victoria; es, asimismo, la virtud mística del sacrificio con lo que procura: bienestar, contento, poder; es también el poder que se manifiesta en el don, de donde: generosidad, riqueza." Y termina Benveniste, diciendo: "Quizá esta calificación mediante *vazraka–* esté repartida según el esquema de las tres clases: el dios, fuente del poder religioso; el rey, dueño del poder guerrero; la tierra, prototipo de la fecundidad"[62].

¿Fue esa resonancia la que otorgó popularidad a las Urracas? ¿Tiene esta acepción algo que ver con los numerosos nombres en *ur–* de la topografía ibérica?. Ya vimos que en el capítulo I de la crónica se consignó la fundación de la fortaleza de Urgell y la etimología que da la *Primera Crónica* para ella señala la función guerrera:

> "[...] fasta que llegó [Hércules] a un logar quel semeio que deuie poblar, e fizo y una fortaleza e pusol nombre Urgel, que quiere dezir en latin tanto cuemo apremiamiento, ca sin falla toda aquella tierra mas la gano el por premia que por amor"[63].

¿Fue tal vez esa connotación el auténtico motivo de que los embajadores franceses prefiriesen a Blanca y no a Urraca como esposa de Luis VIII, pese a que invocaran la aspereza del nombre para rechazar a la primogénita de Alfonso VIII y Leonor de Inglaterra?

---

[61] San Isidoro, *Etimologías*, XII, 735, *monedula avis*. Pero, este nombre latino difiere totalmente del castellano.

[62] E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 248-250.

Me inclino a pensar que sí, y más aún, que fue ese contenido "fuerte" el que motivó su elección por Doña Petronila (o para ella), significado que el autor de la pinatense quiso destacar y que por eso –y en absoluto maquinalmente– reiteró en la crónica el cambio de nombre. El nombre Urraca revestía, así, un carácter fundador y propiciatorio de las fuerzas de la naturaleza para la nueva dinastía. Una vez más, en la generación de la estirpe regia, el papel femenino adquirió dimensión simbólica determinante.

4.3. Los condes de Barcelona

La historia de los condes barceloneses ocupa once capítulos dedicados cada uno a un conde desde Guifré –caballero catalán del Conflent que recibió Barcelona de un rey de Francia, sin indicar cuál[64]– hasta Ramón Berenguer IV.

La legitimación de los condes se vinculó a dos factores: las condiciones personales y familiares del candidato –caballero de la villa d'Arrià "molt ric hom e molt armat e molt savi"– y la decisión del rey de Francia, que "per la sua noblea e proea" le confió el condado[65].

Junto con estos requisitos se planteó la relación masculino-femenina: Guifré Pelós, después de la muerte de su padre, fue conducido prisionero a Flandes donde se crió y, ya mozo, sedujo a la hija del conde, dejándola preñada. La condesa, para salvar el honor de su hija, hizo jurar al muchacho que, si lograba el condado de Barcelona, tomaría a la joven por mujer. Enviólo en secreto a Barcelona donde, una vez en la casa materna, Guifré recuperó la fidelidad de los antiguos vasallos de su padre, dio muerte al conde francés Salomón y, haciendo honor a la palabra empeñada, envió a buscar a la hija del conde de Flandes. Luego, "los amics de la dona procuraren que aquest comte Guifré hagués la gràcia del rei de França e la sua amistad". De todos modos, se dejó expresamente sentado que el otorgamiento de la plena soberanía por parte del rey, nuevamente innominado, se originó en la capacidad defensiva: cuando Guifré pidió "consell e ajuda" contra los sarracenos –dentro de los más ortodoxos términos feudo-vasalláticos– el rey "molt ocupat d'altres afers seus", le concedió "que si ell podia conquerir la terra que havia perduda e defendre l'altra que li era romasa, que fos sua perpetualment e dels seus"[66].

---

[63] *Primera Crónica...*, 8, p. 10 b.

[64] Cap. XXII, p. 75.

[65] Id.

[66] Cap. XXIII, p. 79.

En esta "historia de origen" no hubo acusación falsa. Los rasgos destacados fueron el cumplimiento de la palabra empeñada y la capacidad militar. La mujer se manifestó, otra vez, como fuente de beneficios para el marido.

Como en los casos anteriores, el autor se preocupó por registrar la sucesión, que se mantuvo por primogenitura masculina hasta la muerte sin hijos del conde Sifre. Pero, cuando a éste le sucedió su primo Borrell, conde de Urgell, pese a que al difunto conde lo sobrevivían dos hermanos varones con mejores derechos al condado, el cronista llamó la atención sobre el hecho –para el cual Pedro IV estaba particularmente sensibilizado por los problemas que hubo de afrontar él mismo con relación al tema sucesorio– declarando que no había encontrado explicación[67]. Desde entonces, la primogenitura masculina no tuvo tropiezos, superando incluso el fratricidio, ya que el hijo del infortunado Ramón Berenguer Cap d'Estop sucedió a su padre[68].

Junto con los aspectos reseñados, la crónica destacó, desde el punto de vista territorial, tres tipos de sucesos: primero, la integración de los condados catalanes, que se percibe, por una parte, en la mención de los condes de varios de ellos y, por otra, en las referencias a las querellas entre sí y con los condes de Barcelona[69]. Segundo, la legitimidad de los derechos ultrapirenaicos y la pertinencia de esos asuntos a la órbita catalana, cuidados escrupulosamente con la política matrimonial y, tercero, la Reconquista. Sin silenciar algunos grandes contrastes –como los ataques sarracenos o la peste[70]– se hizo hincapié en el mecanismo castigo divino-recompensa.

En el plano individual, se creó en torno de algunos de los condes una "atmósfera de sacralidad": Ramón Berenguer III, luego de dejar sus posesiones a sus hijos, se retiró a la orden del Temple y supo con anticipación la fecha de su muerte, favor especial del que disfrutaban los virtuosos[71].

En los "retratos", galería de bondades y excelencias, se manifestó una gradación ascendente que privilegió el de Ramón Berenguer IV, artífice

---

[67] Cap. XXVI.

[68] *Vide supra* sobre el fratricidio. Son los cap. XXX y XXXI.

[69] Más tarde se reiteraron los conflictos en la Corona de Aragón, así, con los condes de Urgell y los de Empúries, cap. XXXV, pp. 119-120.

[70] Cap. XXVI, p. 85.

[71] Cap. XXXI, p. 99. Son tantos los santos y virtuosos que supieron su muerte por anticipado que las citas se tornan ociosas.

de la unión con Aragón. Este conde acaparó halagos por sus condiciones físicas –"los membres seus molt meravellosament concordants"–, intelectuales –"de gran saber [...] e molt savi"– la nobleza de carácter y aptitudes guerreras de las que hizo gala tempranamente, desde su participación en la conquista de Almería a las sucesivas conquistas y repoblaciones y, por último (y no menos decisivo), la generosidad con la Iglesia. Su muerte dio lugar al clásico lamento fúnebre por los pobres, los eclesiásticos y el desorden que imperó hasta el reinado de su hijo:

> "[...] d'on jaquí gran plot al poble e gran perill a la terra e goig als sarraïns e desolació als pobres, e sospirs als religioses. En l'hora de la sua mort, eixí lo lladre de la sobalma, e el robador se demostrà, e lo pobre s'amagà e la clerecia callà, e els llauradors foren robats, e l'enemic s'ergullà e victòria fugí [...]" (Cap. XXXII, p. 103).

La función condal también se asimiló a la regia en cuanto respaldo dado por el cuerpo –vivo o muerto– del soberano señor a los suyos y, por ello, se registró el lugar de sepultura de los condes difuntos en uno de los monasterios o iglesias predilectos.

4.4. La Corona de Aragón

La historia de los siete reyes que precedieron a Pedro el Ceremonioso aparece como el cumplimiento progresivo del engrandecimiento de la Corona, que culminó con la conquista del Mediterráneo. Los asuntos relevantes con relación a la monarquía no variaron ni podían hacerlo, ya que, por su índole, constituían parte esencial de la ideología del cronista. Se plantearon, sí, con la expansión, situaciones nuevas: la conquista de Sicilia y el enfrentamiento con Francia y con el Papado fueron las principales, en cuanto rigieron las restantes acciones, a ellas subordinadas y cuyo relato se enriqueció dada la mayor proximidad de los hechos.

Los sobrenombres de los reyes, todos explicados –como en las dinastías precedentes– dan idea de los ideales buscados; ya no se destacaron rasgos físicos sino cualidades morales: *lo Cast* para Alfonso II[72], religiosas en Pedro II *lo Catolic*[73]; favor divino para Jaime I, *lo Venturós*[74]; las condicio-

---

[72] Cap. XXXIII, p. 105.
[73] Cap. XXXIV, p. 111.
[74] Cap. XXXV, p. 117.

nes guerreras –*lo Magne*– para Pedro III, que ocupó Sicilia y rechazó la invasión francesa[75]; virtud caballeresca para Alfonso III *lo Llarg* (Magnánimo)[76]; la voluntad de administrar justicia en Jaime II *lo Justicier* –"car no planyia fer justicia de si mateix a altre, de part a part, en Catalunya"– y a quien se elogió al culminar el relato de su reinado por haber sabido "mantener la paz y el amor entre sus gentes durante toda su vida", que no es mérito menor[77]; "*lo Benigne* car fo lo pus cortès de paraula e lo pus familiar e lo pus avinent als seus sotsmeses que altre rei que en el món fos" para Alfonso IV, padre del Ceremonioso[78].

En esta sucesión de excelencias cuesta hallar preferencias. Empero, la idea dominante fue mostrar cómo la *virtus* de los reyes les aseguró el favor divino. El objetivo reposa sobre dos pilares: interpretar los reveses –que los hubo– como pruebas superadas y ascender en el camino de la gracia de Dios.

En el reinado de Alfonso II hallamos, en el vocabulario, una expresión nueva: *venganza*, referida a la venganza regia ante la traición[79] y renovando el tratamiento del tema honor-deshonor. La defensa del honor regio permitió justificar las guerras entre cristianos (el conde de Tolosa, el rey de Castilla), hasta que el Papa intervino, en esta última ocasión, exhortando a la paz y Alfonso, "a honor de Déus" fue en peregrinación a Santiago de Compostela. La buena obra hubo de completarse a su regreso, cuando reinaba la carestía y hambruna en sus tierras, que el rey visitó "mogut de pietat e de misericòrdia"[80].

En el reinado de Pedro III se puso a prueba la buena voluntad divina al morir el rey en la batalla de Muret, atrayendo grave anarquía y la pérdida del sueño provenzal. La descripción del reinado siguió, empero, otro derrotero, presentándolo con rasgos muy positivos y valorizando la nobleza y valentía de Pedro con la expresión "fo baró molt curial e molt noble..."[81]. La crónica –terminada en los años ochenta del siglo XIV– fue compuesta algunas décadas antes que *Curial e Güelfa*, presuntamente del segundo cuarto del siglo XV. Sin embargo, al caracterizar al rey como *curial*, el cronista debió de haber expresado el contenido de un término pleno de sentido caballeresco y de connotaciones religiosas y culturales

---

[75] Cap. XXXVI, p. 127,

[76] Cap. XXXVII, p. 153.

[77] Cap. XXXVIII, p. 157.

[78] Cap. XXXIX, p. 179.

[79] Cap. XXXIII, Alfonso II por el asesinato de Bertran del Baus, p. 107.

[80] Cap. XXXIII, p. 109.

que luego captó el anónimo novelista[82]. En efecto, de Pedro II se manifestó la generosidad que llegó al endeudamiento, amistad con la Iglesia, que lo condujo a "exalçar la sua fama" visitando los santuarios apostólicos y siendo coronado y ungido por el Papa, Inocencio III[83]. Amplio espacio ocuparon los asuntos matrimoniales del rey y de sus hermanas, que asumieron papel determinante en el futuro del reino: el de Constanza, por el vínculo con los Staufen, los de Elionor y Sancha por la cuestión tolosana y el del propio Pedro, tanto para exaltar las virtudes de María de Montpellier como para dejar clara la validez del matrimonio que el Papa se negó a anular. El aspecto militar mostró a un rey campeón de la lucha contra los sarracenos: vencedor en la batalla de Ubeda, junto con Alfonso VIII de Castilla, cobró plazas y castillos –entre ellos, Calatrava– y se impuso a Miramamolín. Enfrentó a la nobleza de su reino reteniendo a la familia del conde de Urgell. Por fin, la intervención de Pedro en Tolosa se presentó como un asunto exclusivamente feudal, para defender los derechos de sus hermanas. La derrota y muerte del rey no fueron interpretadas como castigo: a diferencia del *Llibre dels feits*, que privilegió la explicación religiosa a la militar[84], esta crónica consideró clave el tema del honor-deshonor, ya anticipado pero acá culminante, y explicó cómo los condes de Tolosa y de Foix abandonaron el campo de batalla y los catalanes no secundaron a su rey ("nengun de Catalunya no hi morí")[85], permaneciendo leales los aragoneses, entre los que nombró a varios de los que, como su rey, prefirieron "morir ab honor que viure ab deshonor". De este modo, la muerte no fue castigo sino sacrificio heroico por el ideal caballeresco.

En cuanto a la potenciación de la gracia divina, el favorito, como ya lo indicó el sobrenombre, fue Jaime I. En torno a este rey se concentraron los relatos de milagros, que se vinculan primero a su madre y después a él mismo. De Doña María de Montpellier, el cronista expuso primero la nobleza de su linaje y afirmó después que "per mèrits d'aquesta reina,

---

[81] Cap. XXXIV, p. 111.

[82] Cf. J. Rubio i Balaguer, *Història de la Literatura Catalana*, I, Montserrat, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, Abadía de Montserrat, 1984, pp. 413-417.

[83] Cap. XXXIV, p. 112.

[84] El *Llibre* (&9, p. 6) atribuyó a un repostero la versión de que el rey había pasado la noche con una mujer y por eso se dormía en misa, en lugar de ir a combatir en salud espiritual.

[85] Cap. XXXIV, p. 115. El *Llibre dels fets* también recogió esta explicación pero prefirió la que anoté en la nota precedente.

Déus li féu moltes gràcies, car miracles féu Déus en sa vida e aprés sa mort"[86] aunque no especificó en qué consistieron.

Respecto de Jaime, se trata de "milagros" obrados *sobre* él y *por* él, vale decir, por su mediación. Lo primero, en su salud física cuando, enfermo de *gran malaltia* en Montpellier, la Virgen "se le apareció con gran gozo y le ordenó levantarse del lecho sin mal alguno"[87]. Según el *Llibre dels feits* la intercesión de la Virgen María había salvado a Jaime de un naufragio cuando llegaba a Montpellier[88]. Muy conocida era la devoción mariana del Conquistador –reiterada en su crónica y en los documentos– quien puso las catedrales de muchas de las ciudades conquistadas bajo la advocación de Nuestra Señora.

El segundo hecho sobrenatural con que fue favorecido Don Jaime fue la ayuda personal de los santos y, en especial, del patrono de Cataluña, san Jorge:

> "E és atrobat que molt sants de Paradis no tan solament ajudaven a ell can havia batalles ab moros, no encara ajudaven a sos vasalls can per ell se combatien ab sarraïns, car diu-se que con ell hagués trameses alguns nobles e cavallers en lo regne e València [...] en la batalla [...] los aparec Sant Jordi ab molts cavallers de Paradís qui els ajudà a vençre la batalla, per la qual ajuda negú cristià no hi morí." (pp. 123-124).

La más antigua referencia en la historiografía catalana a la aparición de san Jorge en batalla emparenta con la de Santiago en la de Clavijo –también en blanca cabalgadura– y se encuentra en el *Llibre dels feits*[89], donde debió de haberse inspirado nuestro autor, si bien este libro atribuyó, más cautelosamente, a declaraciones de los sarracenos después de la victoria cristiana en Mallorca:

> "que viren entrar primer a cavall un cavaller blanc ab armes blanques; e açò deu ésser nostra creença que fos sent Jordi, car en estories trobam que en altres batalles l'han vist de crestians e de sarrains moltes vegades"[90].

---

[86] Cap. XXXIV, p. 113.

[87] Cap. XXXV p. 123.

[88] *Llibre dels feits*, cap. 489.

[89] Vide la nota 12 de Soldevila donde citó esta afirmación de Ramon d'Alòs-Moner, *Sant Jordi, Patró de Catalunya*, Barcelona, 1926, pp. 65 y ss. Agregó también Soldevila que Marsili, cap. XXXIII, dice que se trataba de sant Mercuri, mártir de Capadocia como san Jorge, muerto por asesinar a Juliano Apóstata.

[90] *Llibre...*, 84, p. 48.

La pequeña saga milagrosa concentró el efecto mediador en torno a la dupla regia madre-hijo, aunada por la virtud salvífica portada por la sangre. Cabe advertir que, en la versión latina de la crónica, se había incluido la aparición milagrosa de san Jorge en la batalla de Huesca, con el agregado de que lo hizo llevando en las ancas de su caballo a un caballero que ese mismo día estaba combatiendo en Antioquía[91].

En este manuscrito, la "concentración milagrosa" se buscó en torno al rey "Venturòs" y a su madre, con el efecto de potenciar a la dinastía catalano-aragonesa al iniciar la gran expansión mediterránea. El favor divino se había ido manifestando de modo creciente en la serie de antepasados –recordemos al conde Ramón Berenguer III– para culminar con la reina y con el rey. Se corresponde, en la dama, con un comportamiento excepcionalmente piadoso y, con Jaime, con una empresa guerrera formulada como servicio a la cristiandad, es decir con ideal de Cruzada. El cronista detalló la piedad del conquistador, reforzándola con la transcripción de sus plegarias a la Virgen y de los consejos a su hijo y sucesor, Pedro. Unas y otros aparecen en el *Llibre* del monarca pero su peso específico es considerablemente superior en la *C.G.* o *C.S.J.P.* porque, mientras en aquél forman parte de una obra de varios cientos de páginas íntegramente dedicada al rey, aquí se tornan tema central, seleccionado para caracterizar a ese monarca y que lo proyecta por encima de los otros reyes.

Se dejaron de lado los malos momentos de Jaime I –superados con creces por sus conquistas– silenciando los malísimos trances de los últimos años del reinado y remitiendo algunos de los hechos más graves –como la muerte de Ferrán Sánchez, el bastardo regio– al capítulo siguiente. La división del reino fue el único tema en que el autor no pudo ponderar al Conquistador, al punto que "trobà's que jamás en sus dies no féu cosa que desplagués als seus sotsmesos, sinò aquesta"[92]: seguramente, pensaba el Ceremonioso que muchas guerras se hubiese él ahorrado de no haberse efectuado aquel reparto y halló aquí nueva ocasión de proclamarlo. En tiempos de Pedro III, la conquista de Sicilia y el rechazo de la invasión constituyeron la prueba más que suficiente del favor divino. El rey superó con creces las adversidades, incluida la defección de su hermano, el rey de Mallorca.

Alfonso III, muerto en 1293, en plena juventud, a los veintisiete años de edad y tras siete de reinado, debió de revestir una significación

---

[91] A. Ubieto Arteta, "Notas...", pp. 471-472.

[92] Cap. XXXV, p. 123.

trascendente para Pedro IV pues esa desaparición sin descendientes llevó al trono a Jaime II[93], abuelo del rey. Para los reinados de éste y de Alfonso IV se continuaron ponderando los valores que hemos reseñado y que, en general, resumen los dos primeros libros de la crónica del Ceremonioso. Dejaron, pues, sentada la estrecha relación con los frailes menores y planteados los problemas sucesorios, las relaciones con Mallorca, el conflicto con la Unión y los de la península itálica que heredó Pedro IV[94].

5. Observaciones finales

La crónica presentó la historia de los Estados de la Corona de Aragón identificada, desde el más remoto pasado, por un vínculo nominativo de filiación astral y religiosa que la singularizó e integró, paralelamente, en el territorio peninsular. La función regia formó parte de ese "mito de origen", como potencia conquistadora, nominadora y organizadora a partir de la *virtus* religiosa cuya pérdida engendró la hecatombe del reino. La etapa posterior a la invasión sarracena supuso una nueva fundación sobre las bases de la recuperación de la antigua fuerza a través de la expiación y retorno al culto primitivo, donde el cristianismo parece mediatizar creencias muy anteriores, simbolizadas en el amparo (real, por otra parte) de las "muntaynes". En el plano de la ideología regia, la refundación concibió una monarquía asentada sobre una doble base, masculina y femenina, donde la reina representaba la potencia generatriz de la tierra y, el rey, la *virtus* guerrera. *La idea de la monarquía no se agotaba, pues, en el rey sino que, por el contrario, se concebía como la unión de la reina y del rey, ambos con funciones específicas e indispensables.* La idea de rey santo apareció tardíamente, con Jaime I, y también con una contrapartida femenina: su madre. El modelo de santidad se vinculó, en la reina, con su capacidad mediadora ante la divinidad, para conseguir gracias a terceros; y, en el rey, a la guerra victoriosa. Es decir, que los respectivos dones prolongaron la virtud característica de la reyecía. La riqueza de los conceptos así expresados configura un aporte renovador que ha de incorporarse al análisis de la ideología regia en la Corona de Aragón y que induce a profundizar y a reinterpretar sus fundamentos religiosos.

---

[93] Cap. XXXVII y XXXVIII.

[94] Como en la Crónica de Pedro IV, se explicó acá la profesión del príncipe Jaime, que posibilitó el acceso al trono del hijo segundo, Alfonso (cap. XXXVIII, p. 171).

ESCLAVOS Y CAUTIVOS EN LA *CRONICA* DE RAMON MUNTANER

GERARDO RODRIGUEZ PAGES
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

La institución de la esclavitud forma parte de la historia de la humanidad aunque en cada región y época se manifieste de distinta manera. Las formas de reducción y comercialización de esclavos, su origen y destino, los alcances jurídicos y sociales de tal condición, las formas de vida, el tratamiento a que son sometidos, las consecuencias económicas, sociales, políticas y culturales tanto para las poblaciones receptoras como proveedoras de la mano de obra esclava deben, por lo tanto, acotarse temporal y espacialmente. La *Crónica* de Ramón Muntaner nos permitirá ubicar en un contexto histórico el fenómeno, focalizando la temática en la esclavitud/cautividad del infiel en general, sarraceno en particular, en un área geográfica determinada –los dominios y zonas de influencia de la Corona de Aragón– y en una época dada –siglos XIII y XIV–.

A partir de las investigaciones de Charles Verlinden, iniciadas en los cuarenta del presente siglo, se profundizó la revisión de una historiografía que negaba la existencia de esclavos en el mundo medieval. Actualmente, ya nadie discute su presencia, aunque la temática siga despertando vivas polémicas. Rápidamente esbozada, la controversia historiográfica actual gira en torno a la cuestión del carácter y alcances de la esclavitud altomedieval. En cambio, la esclavitud bajomedieval resulta evidente. Los últimos estudios al respecto tienen por objetivo precisar ciertos aspectos puntuales, más que resaltar o probar su existencia[1].

---

1 *Vid*. G. Rodríguez Pagés, "La esclavitud medieval: estado actual de la cuestión", *Temas Medievales*, 5 (1995), 264-278.

Temas medievales, 8 (1998), 189-197.

La historiografía española contemporánea, a partir de los setenta, enfocó el tema, ya sea en el ámbito valenciano (Vicenta Cortés Alonso) o en el andaluz (Alfonso Franco Silva), desde una perspectiva archivística y cuantitativa. La preocupación principal giraba en torno a los estudios de registros y actas notariales que permitieran apreciar el volumen y los circuitos del tráfico servil, sus características específicas, los precios pagados en los grandes mercados y otras cuestiones de esta índole[2].

A partir de los ochenta, la dimensión sociológica y antropológica comenzó a tomar cuerpo. Deben citarse aquí los estudios de Miguel Angel Ladero Quesada, Gloria Lora Serrano y del propio Alfonso Franco Silva[3]. Nuevo enfoque de la esclavitud/cautividad que requiere la utilización de viejas fuentes reactualizadas con una nueva lectura. Estas "viejas fuentes" son las de elaboración literaria o histórico-literarias, que permiten descubrir toda una gama de vivencias y situaciones no expresadas en la parquedad de los archivos notariales[4].

De dichas vivencias, la *Crónica* de Muntaner ofrece sobrados ejemplos, dado que los sucesos que registra y apostilla "pertenecen a la historia de todos y cada uno de los litorales del Mediterráneo"[5], de ese ámbito mediterráneo que atestigua la existencia de la esclavitud desde el siglo XII –y aún antes, si nos referimos a la Península Ibérica–. Desde las Cruzadas, los musulmanes esclavizaban a los cristianos y viceversa. En el siglo XIII, los genoveses y venecianos comenzaron a importar esclavos turcos y mongoles, que ingresaban por Tana. Durante los siglos XIV y XV, los esclavos de origen eslavo y griego constituían un grupo importante de las poblaciones de Toscana y de Cataluña-Aragón. En dichos siglos, gran parte de la riqueza de Venecia acabó dependiendo del tráfico servil.

La procedencia de los esclavos, su comercialización y empleo, sugieren la presencia de una esclavitud de nuevo cuño, con características propias. A partir del siglo XIII, entonces, podemos hablar de una esclavitud mediterránea –cuyos principales centros serían Génova, Venecia, Valencia, Barcelona, Sevilla–, de corte netamente urbano, destinada casi exclusivamente al trabajo doméstico y artesanal.

---

2 *Ibídem*, pp. 278-282.

3 *Ibídem*, pp. 281-285.

4 No es éste el lugar para debatir sobre los géneros historiográficos medievales. Recordemos, solamente, que los propios autores del período no distinguían con claridad entre anales, crónicas e historias. En el presente trabajo consideraremos a la *Crónica* de Muntaner como un relato histórico-literario, una obra de narrativa histórica, tal como lo sugieren R. Barkai –para la cronística en general– y J. Fuster –para la obra de Muntaner en particular-.

5 J. Fuster, "Introducción" a R. Muntaner, *Crónica*, Madrid, Alianza, 1970, pp. V-VI.

¿Quiénes eran estos "nuevos" esclavos? Eran, en su gran mayoría, hombres provenientes del este europeo, del norte africano y de comarcas musulmanas situadas en Europa occidental, que debían la pérdida de su libertad, principalmente, a su condición religiosa. El estar excluidos de la comunidad cristiana –ya fuera por pertenecer a la confesión ortodoxa o al grupo islámico– los colocaba frente a la posibilidad de tal sujeción. Por ello, en la Península Ibérica, la existencia de la esclavitud/cautividad toma cuerpo y se convierte en realidad tangible para todos desde, prácticamente, los comienzos de la conquista musulmana.

El compartir el territorio con un "otro" –considerado despreciable y rechazable– exponía a las poblaciones de ambos bandos a *raids*, razias, cabalgadas y excursiones de piratería que tenían por objeto, más que conquistar tierras, la obtención de un botín humano que daba grandes beneficios económicos, ya por medio de la venta, ya por medio del rescate.

Surge una verdadera "civilización de la frontera", caracterizada por actitudes colectivas muy influidas por la cercana presencia del enemigo. Este hecho es fuertemente percibido en todos los aspectos de la vida cotidiana, en el testimonio de la toponimia, en las instituciones.

Ibn-al-Qutiya describe no sólo el aspecto geográfico sino también el psicológico de esta civilización cuando, refiriéndose a los muladíes, acota que "están situados en la tierra de nadie, entre el Islam y las idolatrías"[6]. Esta visión de al-Qutiya nos remite al concepto mismo de "frontera". Germán Orduna sostiene que el vocablo implica histórica y filológicamente "enfrentamiento"[7]. en tanto que Nilda Guglielmi señala las implicancias de límite, oposición y rechazo de dicho vocablo[8].

Por ello, la frontera es, antes que nada, un modo de vida particular, un punto de fricción y de enlace con el "otro" mundo. Sujeta a influencias recíprocas, se caracteriza por la posibilidad, siempre presente, de grandes

---

6 Cit. por R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991, p. 87. Ibn-al Qutiya, musulmán descendiente de la familia del rey godo Vitiza, autor de la crónica *Ta'rij if-titah al-Andalus*, fue uno de los más notables faquíes de su tiempo, además de poeta y gramático (m. 977). Es oportuno señalar aquí que G. Allard habla de "hommes-frontière" al referirse a los marginales y que, de alguna manera, caracteriza a quienes se hallan a ambos lados de la frontera cristiano-musulmana. *Vid.* "En guise de problématique", en AA.VV., *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montreal, Université de Montréal, 1974, p. 6.

7 G. Orduna, "Movilidad de la frontera castellana en la lengua y la literatura medieval de Castilla", en AA.VV., *La Frontera*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1981, p. 110.

8 N. Guglielmi, "Fronteras medievales", en AA.VV., *La Frontera...*, p. 27.

epopeyas y de grandes desgracias, por la convivencia pacífica y el temor permanente. La literatura de la época –y particularmente la *Crónica*– nos da cuenta de ello.

Ramón Muntaner nos ofrece vivos cuadros de esta realidad, pues sus testimonios son los de quien vivió lo que relata y describe. Muntaner, al ser actor, testigo y narrador de la expansión aragonesa de los siglos XIII y XIV, lo es también de la convivencia fronteriza. Pero no de la convivencia en tal o cuàl comarca ibérica en particular, sino en el mundo mediterráneo en general, ofreciendo testimonio de la existencia de la esclavitud/cautividad desde el estrecho de Gibraltar a Constantinopla, desde los Pirineos a los Atlas y el Sahara, incluyendo todo el sur europeo.

Pero ¿puede brindarnos una crónica relatos dignos de fe? Creemos que sí, aunque su grado de veracidad sea, muchas veces, imposible de comprobar[9]. Es necesario señalar que la obra de Muntaner es una glorificación de los reyes y de la Casa de Aragón, donde la Providencia toma partido, guiando los sucesos a favor de los gobernantes y señores aragoneses. Según el autor, Dios decidía la historia en un sentido regularmente propicio para dicho reino, desde las grandes batallas hasta el lucro obtenido por los soldados en las razias y cabalgadas. Sin embargo, este providencialismo no es "exclusividad" de Muntaner. La Península Ibérica conoció la "guerra divinal" en su lucha contra el musulmán por la reconquista de los territorios perdidos.

Es propio del cronista relacionar el "providencialismo" con un fuerte sentido "nacionalista". Esta posición lo predispone a utilizar el recurso de la hipérbole para fundamentar su opinión con mayor fuerza. Ramón Muntaner es exagerado y parcial, abulta los hechos o los escamotea, según favorezcan o no a la Corona de Aragón.

Reiteramos que Muntaner ofrece un testimonio parcial, puesto que escribe su obra para expresar la gloria de los reyes de Aragón. Por tanto, ¿es una fuente confiable respecto de otros temas que nos interesan, dado que su presentación no es voluntariamente engañosa, pero sí subjetiva? Joan Fuster sostiene que sí, fundamentando su posición en dos postulados:

---

9 Sería oportuno retener aquí la noción de "obras polifónicas" elaborada por P. Bourdieu, para referirse a la siempre presente variedad de géneros en una misma obra a lo largo de la Edad Media. *Vid*. esta noción en I. Beceiro Pita, "La alfabetización y la sociedad en la Península Ibérica de la baja Edad Media (siglos XIII al XV)", conferencia dictada en Mar del Plata el 30 de octubre de 1997.

1) la "veracidad" sólo podemos apreciarla comparando la *Crónica* con los documentos de la época. Esto presupone considerar los documentos oficiales como "veraces". Y tampoco de esto tenemos garantía histórica absoluta. Incluso, cuando Lluis Nicolau d'Oliwer o Charles-Emmanuel Dufourcq llevaron a cabo esta labor para señalar coincidencias o discrepancias, sólo corrigieron algunos pasajes de la obra[10];
2) "lo verdaderamente interesante de su relato suele ser aquello que en vano podría buscarse en los archivos: la efervescencia de las multitudes, las acciones de cada jornada, el espíritu de la calle o del campamento. Son –reitero lo dicho– los datos del testigo. `Subjetivos', sin duda; no falsos, también"[11].

Por lo tanto, puede reflejar –y de hecho lo hace–, a través de sus apreciaciones, ideas comunes internalizadas, es decir, el imaginario de su sociedad, que el autor ha aceptado e incorporado.

Ron Barkai ha señalado que las imágenes del "otro" que nos transmiten las obras narrativas son expresión simbólico-literal de la realidad. Para este autor, no se trata de descripciones objetivas sino de los reflejos de las concepciones subjetivas de aquellos que las reseñan. Es más importante, entonces, analizar cómo transmiten la autoimagen y la del enemigo antes que señalar su grado de certeza o verdad[12].

Creemos sumamente interesantes estas apreciaciones de Barkai, pero podemos matizarlas aún más y diferenciar entre un autor original y de gran cultura, que se guía solamente por sus parámetros subjetivos y aquél que refleja en gran medida las ideas que circulan en su sociedad, plenamente aceptadas y que constituyen el imaginario social. Esta diferenciación puede reducirse sólo a establecer ciertos matices, para no parecer un ejercicio forzado. Al analizar cada autor, corresponde establecer la relación que se da entre la personalidad individual y la sociedad[13].

---

10 J. Fuster, *Crónica...*, pp. XXI-XXII.

11 *Ibídem*, p. XXII.

12 Cf. Barkai, *op. cit.*, pp. 11-12, ideas que reitera a lo largo de toda su obra. Sostiene que este análisis permitirá comprender tanto el desarrollo y la fuerza de la "mentalidad de hostilidad" entre cristianos y musulmanes como la consolidación de la autoconciencia en el seno de ambos grupos rivales.

13 Al respecto, J. L. Romero afirma que "el análisis histórico consiste precisamente en estudiar cuál es la relación, compleja y dialéctica, entre la estructura real y la ideológica, o sea entre las cosas, lo que hay, lo que pasa, y la imagen que el individuo se hace de ellas y el proyecto que imagina a partir de esa imagen", en *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza, 1987, p. 24.

Muntaner, al referirse a la conquista de Valencia, realizada en 1238 por Jaime I de Aragón, lo hace como si se tratara de una gran epopeya, quizás la primera de este importante soberano: "Y no creáis que estuviera mucho merodeando por la tierra [tras la conquista de Mallorca y la sumisión momentánea de Menorca e Ibiza], sino que enseguida se fue a Tortosa, que estaba en la frontera, y empezó la guerra con el rey sarraceno de Valencia, y con todos los demás sarracenos del mundo, tanto por mar como por tierra, y soportando lluvias, vientos, truenos, hambres, fríos, calores, iba conquistando villas, castillos, burgos y lugares de las montañas y los valles, cogiéndolas a dichos sarracenos"[14]. Pero también hay lugar para las desgracias. Hacia principios de 1230, Jaime I se ve obligado a dejar inconclusa la conquista de Menorca "pues los sarracenos del reino de Valencia hacían correrías en gran parte de sus tierras, de modo que las fronteras sufrían gran daño, por lo que fue necesario que acudiese a ella"[15].

En la frontera, la convivencia se veía favorecida por treguas y paces. Frente al avance de Pedro I (1282/83), los reyes sarracenos de Berbería expresan su temor a Bucaró, rey de Granada. Este responde "–¿Qué os pasa, gente alocada? ¿No sabéis que el rey de Aragón tiene treguas con nosotros por cinco años? ¿Os figuráis que él romperá lo que nos tiene prometido? No os preocupéis y creed como cosa cierta que él es de tan alto espíritu que ni por todo el mundo dejará de cumplir en nada de lo que haya prometido"[16].

Pero el temor a ser cautivado se hallaba siempre presente. Ibn Batutah, quien recorrió Andalucía y Granada entre 1349 y 1351, describe varias correrías e incursiones cristianas en la región de Marbella. A tanto llega su temor que, cuando alcanza Málaga exclama "Alabado sea Dios, que me ha salvado y no me ha puesto en el número de los prisioneros"[17].

---

14 Muntaner, *Crónica...*, p. 29.

15 *Ibídem*, pp. 28-29.

16 *Ibídem*, p. 102. Este no es el único ejemplo de treguas firmadas entre cristianos y musulmanes. Así, por ejemplo, tras la conquista de Valencia, Jaime I se dirige a Murcia, tomando gran cantidad de villas y ciudades. No obstante, son muchos los barones sarracenos que se sometieron sin oponérsele y se vieron favorecidos con treguas, cf. *ibídem*, p. 30.

17 Ibn Batutah, *Viaje por Andalucía*, en *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1952, p. 230, col. 1. La posibilidad del cautiverio es una constante que R. Muntaner refleja con asiduidad. Tras el inicio de la conquista de territorios murcianos, el infante Don Pedro hace gran cantidad de cautivos. Dice el autor "¿Qué os diré? Un mes entero, con sus huestes, quemando y destruyendo, estuvo en dicho reino, y todos los que estaban con él se hicieron ricos y

Reflejo de esta "civilización de la frontera" son los almogávares, núcleo de gente de las montañas que guerreaban de continuo contra el infiel –y a veces por necesidad contra otros cristianos–. Formaban compañías enteras que salían a "tener fronteras". Vivían del botín obtenido en sus razias, de allí que estas operaciones fueran llamadas también "ir en almogavería"[18] La Corona de Aragón los transformó en una institución militar de gran utilidad para sus conquistas[19].

Esta lectura de la *Crónica* nos posibilitar comprender el desarrollo y la fuerza de un tipo de mentalidad –caracterizada generalmente, pero no de manera exclusiva, por la hostilidad entre cristianos y musulmanes–, propia de áreas de frontera, que determina el surgimiento de una imagen del "otro" –en este caso, del "otro" esclavizado/cautivado–, cuyo rasgo característico es la conjunción de elementos negativos atribuidos a la condición de alteridad y de "marginalidad"[20].

Bronislaw Geremek afirma que la marginalidad depende de una situación socio-cultural: se es marginal –individual o grupalmente– por rechazar las normas de convivencia, sea por voluntad propia o del grupo

---

acomodados con el gran botín que trajeron, tanto de cautivas y cautivos como de cosas y ganado que trajeron" (*Crónica...*, p. 39). Igual ocurre tras cada una de las incursiones sobre territorio musulmán, sea en la Península, en el norte africano o en el Oriente.

18 Refiriéndose al levantamiento de los sarracenos del Reino de Valencia (1254) y su posterior sumisión al infante Don Pedro, R. Muntaner escribe: "y así todos los días llegaban al rey su padre noticias de los grandes esfuerzos, caballerías, almogaverías y asaltos que dicho señor infante hacía sobre los moros, de todo lo cual sentía gran satisfacción y agrado", *Crónica...*, p. 33.

19 Se hacen los preparativos para la reconquista de territorios valencianos. "De inmediato decidió ir al reino de Valencia con los ricoshombres, caballeros y peones de Cataluña y Aragón, y cuando estuvo en la ciudad de Valencia pensó en ordenar sus ricoshombres y caballeros, ciudadanos y almogávares y sirvientes de mesnada y hombres de mar", *ibídem*, p. 32. Pedro I planea vengarse de Carlos, rey de Sicilia. Va conformando su escuadra. "Jamás, hasta aquel día, se había visto una expedición como aquélla, tan bien arreada en las personas y los caballos y en la que hubiese tantos ballesteros, peones y hombres de mar. Asimismo ordenó que hubiese veinte mil almogávares, todos de la frontera, y seis mil ballesteros de la montaña. Ordenó también que fuesen con él mil caballeros, todos de honrada alcurnia, y muchos ballesteros de Tortosa y de Aragón y de Cataluña y sirvientes de mesnada", *ibídem*, pp. 100-101.

20 Este contraste entre cristianos/sarracenos, cristianos/turcos e incluso entre aragoneses/griegos o aragoneses/castellanos es constante en la obra de Muntaner. Pero, sin duda, son los turcos quienes presentan rasgos de mayor negatividad, relacionados con abusos sexuales a mujeres cristianas. Cf., al respecto, *Crónica...*, pp. 417-418.

dominante[21]. En el caso del esclavo/cautivo sarraceno, esa marginalidad es resultado del etnocentrismo cristiano, que relegaba a los márgenes de la sociedad a todo aquél que cuestionara o rechazara la ortodoxia romana. Al adversario se lo ve negativamente y esta imagen negativa genera una situación de exclusión.

Ron Barkai ha analizado en su obra la producción cronística e historiográfica cristiana, musulmana y andaluzo-musulmana de los siglos VIII al XIII para señalar, precisamente, los rasgos de esta visión del adversario, su origen y evolución histórica. Observa que en las crónicas cristianas estas imágenes se van cargando de negatividad con el transcurso del tiempo, hasta llegar a la demonización de los musulmanes como conjunto.

En las crónicas musulmanas, en cambio, se encuentran ciertos estereotipos desde los comienzos de la convivencia peninsular. De acuerdo con los principios del Islam, los cristianos son considerados como "otra sociedad" fuera de la comunidad islámica. Sin embargo, ni esta exclusión ni esta marginalidad son absolutas; siempre resultan parciales. Se es "excluido" o "marginado de...", como acota Nilda Guglielmi[22].

En el caso de los esclavos/cautivos musulmanes, la exclusión es de índole social y religiosa, agravada o acentuada por la condición de extranjería. El conjunto se traduce en alogeneidad[23]. Pero el sarraceno

---

21 Cf. B. Geremek, "El marginado", en J. Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 359-386; "L'image de l'autre: le marginal", en H. Ahrweiler (dir.), *L'image de l'autre. Etrangers-Minoritaires-Marginaux. T. 3: Rapports generaux*, Stuttgart, 1985, pp. 18-47; "MarginalitáÖ" en *Enciclopedia Einaudi*, Turín, 1977/1984, vol. V, pp. 750-775. Ambos tipos de marginales pueden verse reflejados en la *Crónica*. Tras la conquista de Murcia, Jaime I comienza a repoblar el reino. Los sarracenos acuden a él para solicitarle les conceda un arrabal para vivir sin estar en contacto con los cristianos: "Y dicho señor tuvo mucho gusto en ello y accedió a sus súplicas y les dió un arrabal fuera de la ciudad, que ellos amurallaron y que tiene por nombre la Reixaca, y allí se trasladaron" (p. 45). En este caso, sería el pequeño grupo el que se margina. Pero también es la sociedad en su conjunto la que "empuja" a los márgenes. Estando en Atenas, los catalanes pretenden terminar con el "problema turco". Para ello, ofrecen a turcos y turcoples ciertas regiones del ducado de Atenas para que allí se quedasen (p. 496).

22 Cf. N. Guglielmi, "Reflexiones sobre la marginalidad", *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1990), 317-348. En los casos antes analizados, se es "excluido de" o "marginado de" una comunidad religiosa o de una determinada organización socio-política.

23 Precisamente, H. Arhweiler señala –en "L'image de l'autre et les mecanismes de l'alterité", en H. Arhweiler (dir.), *op. cit.*, pp. 7-9– que la extranjería es el factor principal de alogeneidad. Como ejemplo de esto podemos citar los versos Abd al-Rahman que reflejan las sensaciones de aislamiento, alienación y exilio de los árabes sirios en al-Andalus: "En el centro de la ruzafa

cautivo no es un marginado del cuerpo social, por lo menos no totalmente. El reconocimiento de su situación por los cristianos –es un cautivo– señala su inclusión. El esclavo/cautivo se encuentra incluido en el cuerpo social, aunque esté colocado en los márgenes del mismo.

La *Crónica* vuelve a ofrecernos ejemplos de esta alogeneidad. No lo hace en relación sólo a los sarracenos sino, en general, a todos los no cristianos. Recordemos que, tras la conquista turca de Anatolia (en torno al 1300), sus pobladores huían sin víveres. Entre ellos, muchos griegos ortodoxos. Estos estaban excluidos de la comunidad cristiana pero, a pesar de esto, los almogávares compartían su comida con ellos[24]. Marginados, sí; pero no excluidos. Por lo menos, en estas circunstancias, los sentían más cercanos que a los turcos, y, por lo tanto, colaboraban con ellos.

Esta imagen de la alogeneidad se observa en otros ámbitos y momentos. En los siglos XIV y XV, en el área murciano-castellano-granadina, los romances fronterizos dan vivo testimonio de tal situación. Uno de ellos dice:

"–Mi padre era de Ronda,/ y mi madre de Antequera;
cativáronme los moros/ entre la paz y la guerra,
y leváronme a vender/ a Jerez de la Frontera.
Siete días con sus noches/ anduve en almoneda:
no hubo moro ni mora/ que por mi diese moneda,
si no fuera un moro perro/ que por mí cien doblas diera,
y llevárame a su casa,/ y echárame una cadena;
dábame la vida mala,/ dábame la vida negra:
de día majar esparto,/ de noche moler cibera.
Y echóme un freno a la boca/ porque no comiese de ella,
mi cabello retorcido,/ y tornóme a la cadena..."[25].

---

una palmera hallé/ creciendo en el país de Occidente, lejos de la tierra de las palmeras./ Dije: como ya eres en extranjería y en vagabundeo/ y en prolongada separación de parientes y compañeros/ te desarrollaste en una tierra en la que eres extraña,/ yo me hallo igual que tú en el confín del país foráneo./ ¡Ojalá sean tu regadío las nubes del alba en el extranjero/ y abundante lluvia nunca te falte!", cit. por Barkai, *op. cit.*, p. 102, nota 52.

24 Muntaner, *Crónica...*, pp. 420-421.

25 En *Romancero español*, Madrid, Aguilar, 1938, pp. 835-836. Otro romance vuelve a plantear el tema de la "exclusión de", en este caso de la comunidad religiosa. Un pescador es tomado prisionero por los turcos, quienes diariamente le dicen: "¡Reniega, perro!/ que si tu fe renegares/ buen tesoro te daremos;/ el casar con una mora/ la mejor de nuestro reino", *ibídem*, p. 840.

Esclavitud, cautividad, marginalidad, extranjería, alogeneidad. Palabras que tienen una aplicación concreta en áreas de frontera entre cristianos y musulmanes, potenciadas en la historia peninsular.

Palabras, imágenes y realidades reflejadas en la *Crónica* de Ramón Muntaner, reforzadas con las apreciaciones de los romances fronterizos y con las relaciones de viajeros, que aún hoy siguen teniendo vigencia.

ACERCA DEL CONCEPTO DE SOBERANIA EN LA CASTILLA DE LA BAJA EDAD MEDIA UN ESTADO DE LA CUESTION

MONICA VARGAS PRADA
(PRIMED-CONICET)

Hace ya más de dos décadas que los historiadores advirtieron la necesidad de dar nuevos aires a la historia política tradicional. Se sentían en deuda con ella y, entre los deudores, se encontraban los medievalistas.

La vieja historia política ha sido renovada. La misma ha recibido la influencia de otras ciencias sociales (antropología, ciencia política, sociología) y ha sido también objeto de otros enfoques –como el de la historia de las mentalidades–. Jacques Le Goff ya había destacado la necesidad de volver a la historia política, considerada como el esqueleto de la historia. Esta nueva historia no hace tanto hincapié en la política sino que encuentra su esencia en lo político y, más precisamente, se manifiesta como una " historia del poder". La antigua historia política, al "transformarse en la historia del poder se convierte en historia de las profundidades", dedicada ahora al estudio de las estructuras, al "análisis social" y al poder mismo[1].

En lo que respecta al poder, huelga decir que este concepto tan amplio y abarcativo compete a numerosas relaciones, actividades y situaciones del quehacer humano y, por qué no, histórico.

Dentro de la historia política, el estudio del poder o de los poderes se ha centrado en numerosos núcleos (rey, monarquía, señoríos, concejos,

---

[1] Jacques Le Goff, "¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 168 y 177.

Temas medievales, 8 (1998), 199-213.

Iglesia, aldeas, entre otros) y ha sido objeto de interés de los historiadores del Derecho y de medievalistas –que brindaron diferentes enfoques a lo largo de las últimas décadas–.

En el caso de los primeros, los trabajos pecan por su insistencia en trasladar categorías de su propia ciencia al Medioevo, cayendo frecuentemente en anacronismos (Estado, jurisdicción, administración central, etc.). Los medievalistas, por su parte, han brindado aires de renovación a estos temas, intensificando los trabajos de corte socioeconómico hacia los años '60-'70 –ahondando en investigaciones sobre concejos y señoríos, su estructura agraria y conflictos sociales–, acercándose paulatinamente a una historia de las estructuras del poder.

Sin embargo, este enfoque haría sus primeros pasos con firmeza en los años '80, con la cooperación de las ciencias sociales anteriormente mencionadas.

Fundamentales cambios se produjeron en las décadas del '70 y '80 con los trabajos interdisciplinarios que se concretaron en un proyecto dirigido por J. P. Genet en torno a la génesis del Estado Moderno, proyecto que ha dado valiosos frutos hasta el momento, marcando las actuales tendencias de investigación. Es precisamente en el marco de esta renovación metodológica e historiográfica que se inserta nuestro tema de interés: *el concepto de la soberanía en la Castilla bajomedieval*. Se entenderá por soberanía el poder personal del monarca en tanto sinónimo de superioridad y supremacía que se expresó en el no reconocimiento por parte del rey de otro poder humano sobre él.

La soberanía en el Reino de Castilla

Desde hace ya algunas décadas el tema de la soberanía en el Medioevo ha interesado a numerosos historiadores que se han aproximado al mismo desde diferentes perspectivas. Encontramos a varios autores que han procurado acercarse a esta problemática, ya en obras generales, ya en monografías aisladas.

Con el objeto de hacer más clara nuestra exposición, hemos de presentar a los estudiosos y sus respectivas obras –pertinentes de analizar por sus significativos aportes– de acuerdo a la siguiente clasificación:

1) autores que han abordado el tema de la soberanía para marcos extrapeninsulares:

a) obras de carácter general:

- Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Huemul, 1963[2].
- Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983[3].
- Anthony Black, *Political thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

b) obras específicas:

- Jean-Francois Lemarignier, *La France médiévale. Institutions et société*, París, Armand Colin, 1970.

2) autores que han tratado la soberanía en el caso de España:

a) para toda la península:

- José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

b) para el caso castellano:

* en obras de carácter general:

- Salustiano de Dios," Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla", *Studia Historica. Historia Moderna III* (1985).
- José María Monsalvo Antón, "Poder político y aparatos de Estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática", *Studia Historica. Historia Medieval IV-2* (1986).
- José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

* en obras específicas:

- José Luis Bermejo, "Orígenes medievales de la idea de soberanía", *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975).

---

[2] Esta obra de Otto von Gierke es sólo una parte del tercer tomo del libro *Das deutsche Genossenschaft*, editado en 1881. El profesor F. W. Maitland tradujo en forma separada el capítulo titulado "Die publicistichen Leheren des Mittelalters", convirtiéndolo de este modo en un clásico que, por su vigencia, ha sido objeto de una nueva publicación en 1995.

[3] La primera edición de esta obra es de 1965. En esta ocasión, manejamos la edición ampliada y mejorada de 1970.

Los mencionados autores han apelado al uso de fuentes de diverso tipo; entre las más importantes destacamos las de carácter normativo, historiográfico, político-doctrinario y literario. Las mismas han recibido un determinado tratamiento, acorde con la corriente histórica en que se encuadra cada autor y que especificaremos más adelante –materialismo histórico, antropología histórica, historia del derecho–.

Nuestra decisión de incluir trabajos que no corresponden al ámbito castellano se debe a nuestro interés por realizar un estudio comparativo entre los aportes de aquel ámbito y el ultrapirenaico.

Comenzamos con la tradicional obra de Otto von Gierke que es considerada un puntal en el proceso de desarrollo de las ideas jurídicas. E. Wolf sostenía que von Gierke fue el "primer representante de un nuevo sentido vital en el ámbito de lo jurídico"[4]. No en vano su trabajo acaba de ser reeditado y, por esta razón –entre otras–, nos pareció significativo incorporar su visión del tema elegido.

Conforme a santo Tomás –para quien Dios es el verdadero monarca y motor de la sociedad eclesiástica y política, que comprende a toda la humanidad–, Gierke sostiene que el único soberano es Dios y de El parte toda soberanía, por lo que, la soberanía terrena es sólo una "representación limitada de una soberanía divina sobre el mundo... además, el oficio y la autoridad de cada poseedor particular de soberanía provienen de Dios"[5]. La visión de la soberanía como un oficio[6] llevó a exaltar a la persona del gobernante ya que, según Dante y Torquemada, éste era poseedor de una autoridad que le venía de afuera y de arriba por lo que quedaba elevado por encima y más allá de la comunidad. De ello se deduce que la soberanía no se concebía como mero derecho sino como deber –que la convierte en un oficio público–, deber que deriva de la relación monarca-comunidad y sus recíprocas obligaciones y derechos. "Por ello, el poder de un gobernante no es absoluto, sino limitado por una determinada jurisdicción. Su tarea consiste en promover el bien común, la paz y la justicia, la mayor libertad para todos"[7]. Por el contrario, la soberanía podía degenerar en tiranía en caso de infracción de los mencionados deberes.

---

[4] Von Gierke, *op. cit.*

[5] *Idem*, p. 120.

[6] Gierke aclara que la erudición medieval veía en cada soberanía un oficio personal derivado de Dios. Según el autor, pese a todas las referencias a la Antigüedad, "lo que aquí tenemos es sencillamente la *idea germánica* de soberanía, pero con una nueva profundidad recibida del cristianismo", p. 123.

[7] Von Gierke, *op. cit.*, p. 124.

Paralelamente a esta idea medieval de la soberanía como oficio, ya en el siglo XIII comenzaba a circular el germen de la doctrina de la soberanía que, en su forma monárquica, exalta al gobernante singular hasta una plenitud absoluta y única del poder pero, al menos durante la Edad Media –y según Gierke–, nunca dejó de ligarse la soberanía monárquica con la idea de oficio.

El estudio del profesor de Cambridge, W. Ullmann, se centra en la historia de las ideas políticas del Medioevo que se circunscribieron alrededor de dos teorías de gobierno: una de carácter ascendente –el poder reside en el pueblo, la comunidad– y otra de carácter descendente –la autoridad proviene originalmente de un ser supremo que el cristianismo identificó con Dios–. En este marco, destaca la diferencia entre el concepto moderno de soberanía –que se refiere a los Estados– y el que se manejaba en la Edad Media. Este último no correspondía –como el anterior– a una noción territorial sino personal. Nos hallaríamos, en este caso, frente a un equivalente o sinónimo de superioridad o supremacía –la designación del rey como majestad ponía de relieve esa condición de superior–.

La esencia de la soberanía residía en la incuestionabilidad del poder del gobernante ya que éste se hallaba por encima de todo –el autor sostiene que la fuente de donde surgió esta idea de soberanía fue, principalmente, el Antiguo Testamento–. Este poder ya ejercido por la dignidad pontificia hacia el siglo V[8] y simbolizado por la corona[9], pasaría luego a los monarcas medievales. En este marco, las ceremonias de coronación fueron una manifestación de la superioridad real –su soberanía– dentro del reino.

El estudio de A. Black, por su parte, aborda la soberanía desde el punto de vista externo, es decir, en el sentido de independencia de coacción legal de poderes externos. Como tal, se diferencia conceptualmente del derecho de jurisdicción o autoridad legítima que podía convivir con otros poderes superiores a los cuales estaba subordinado –ámbito interno–. El autor relaciona esto con el desarrollo y formación de los Estados europeos, cuyos ideales se fundaban en el patriotismo, nacionalidad y soberanía independiente. Las fuentes de este proceso de concentración de poder y nacimiento de los Estados provino del pensamiento político greco-romano, especialmente a través de Aristóteles y Cicerón.

---

[8] Esta idea cristalizó en la teoría del papa Gelasio V (492-496) quien, basándose en san Mateo, proclamó el poder omnicomprensivo del Papado para atar y desatar.

[9] La corona figuraba como símbolo de la soberanía en la donación de Constantino; Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 61.

Black destaca que conceptos como *dominium* y *jurisdictio* no implicaban necesariamente soberanía. En cambio, otros, como *auctoritas* y *maiestas* –que derivan de la terminología del Estado romano– sí lo hacían. Por lo general, los gobernantes recurrían a la apropiación de los títulos de los dignatarios romanos para reclamar la soberanía. Muchos reyes expresaron su autoridad mediante ese reclamo del título, poderes e insignias del *imperium* dentro de cada uno de sus territorios. Esto tenía por objeto demostrar que podían actuar sin coacción tanto en el ámbito interno como en el externo y, frecuentemente, aludía al derecho a gobernar otros pueblos. Por último, destaca la importancia de la corona como metáfora de la soberanía, más allá de la "irresponsabilidad personal" de quien la ejerciera.

En su manual de instituciones medievales francesas, Lemarignier distingue dos conceptos que se aplicaban a la realeza: la *suzerainеté royale* y la *souverainté royale* –"soberanía real"[10]. Ambos conceptos derivan del superlativo *supremus* o *superanus* que provienen, a su vez, del término bajolatino *superanus*. El paso de un concepto a otro se habría producido hacia el siglo XIII, hecho que aparece reflejado en numerosos textos.

Los franceses manejan dos términos cuya diferenciación no hallamos en español –al menos, en la documentación que hemos analizado–. La noción de *suzerainté* se remonta a la doctrina de Suger, quien postulaba dos principios: a) el rey se encuentra en la cúspide de la jerarquía feudal y, por esta precisa razón, b) él no le debe homenaje a nadie[11]. El núcleo de esta cuestión residía en que estos enunciados dejaran de ser meramente teóricos y se transformaran en un principio práctico con el objeto de restaurar un orden político real. El paso previo a esta transformación debió buscarse dentro de las relaciones feudales –según la usanza francesa–, en el principio de que "el vasallo de mi vasallo no es mi vasallo". Pero si esto se aplicaba también al rey, éste quedaba privado de coerción y, en consecuencia, de acción sobre la mayor parte de lo que constituía el

---

[10] Para Weckmann, la *suzerainеté* tiene una connotación judicial; la soberanía, en cambio, carácter legislativo en una época estatal. "Mientras que la soberanía legislativa es una unidad perfecta y encuentra una justificación en sí misma, la suzeranía judicial como potestad dependiente, se diluye en otras suzeranías, de las cuales dos adquieren características ecuménicas: las altas suzeranías del Emperador y del Papa medievales"; Luis Weckmann, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, F.C.E., 1993, p. 88.

[11] La doctrina de Suger no sufrió cuestionamiento alguno; esto puede verse hacia 1260 en el *Livre de Jostice et de Plet* que expresa esta idea en el capítulo que corresponde al oficio del rey y que se evidencia en el título "Li rois ne doit tenir de nuil", Lemarignier, *op. cit.*, p. 256.

mundo feudal. Aclara el autor que la solución a este intrincado problema provino –en el siglo XIII– de la influencia anglonormanda y del derecho romano[12].

Por su parte, la soberanía real hace referencia a la superioridad del monarca en el reino y a la que todos están sometidos; se caracteriza por ser un poder supremo que no se limita al mundo de los vasallos –como la *suzerainеté*– sino que comprende a todos los habitantes, cualquiera fuere su condición[13]. La idea de soberanía se habría desarrollado con anterioridad a la influencia de las teorías del derecho romano y, reconocidos sus atributos –políticos, judiciales, religiosos, militares, financieros–, éstos ya reaparecerían hacia el siglo XIII, en relación a los servicios públicos y a la realeza. En este marco, el autor se aventura a afirmar que el momento de instauración de la noción de soberanía habría ayudado a que la comunidad tomara conciencia de que en su reino constituía una nación.

En este contexto, Lemarignier inserta el ejemplo de la "guardia general" –garde générale– como uno de los métodos utilizados por los monarcas, hacia el siglo XIII, para restablecer sus atributos de soberano y disminuir las prerrogativas de los barones –ya fuesen príncipes territoriales, condes o castellanos–. El rey no eliminó a éstos sino que se superpuso a ellos, siendo esto claramente el paso de la esencia misma de la *suzerainеté* convertida ahora en soberanía, o sea, un poder que está por encima de todos los otros.

El estudio de Maravall constituyó un importante aporte a la historiografía española por su interés en integrar el surgimiento del Estado moderno a una sociedad que se halla en los albores del Renacimiento, insertando, de este modo, a España en el contexto europeo. Esto dio por resultado una profunda revisión del período en que se forma el Estado moderno –siglos XV-XVII– como visión conjunta –no son ajenos al análisis elementos sociales, culturales y económicos–. El autor, apelando al más variado tipo de fuentes, sostiene que el poder estatal del siglo XVI

---

[12] Los juristas del siglo XIII, impregnados de derecho romano, son los que propagan la concepción de la fuerte autoridad del príncipe territorial que se traduciría, en la segunda mitad de ese siglo, en la fórmula –que aparece no solamente en el caso francés–: "el rey de Francia es como el emperador en su reino". Los postulados de Lemarignier sobre suzerainеté y soberanía aparecen confirmados en la obra de O. Guillot, A. Rigaudiere, Y. Sassier, *Pouvoirs et institutions dans la France Médievale. Des temps féodaux aux temps de l'État*, París, Armand Colin, 1994, t. I, pp. 273–74.

[13] Así lo expresa claramente, una vez más, el *Livre de Jostice et de Plet*: "Chastelain, vavasor, citaen, vilain sunt souzmis a cels que nos avons devant nomez. Et tuit sont soz la main au roi", Lemarignier, *op. cit.*, p. 261.

está dotado de soberanía. Los términos soberano y soberanía tienen, para él, una idea de superioridad hacia fines del siglo XIV; esta superioridad evolucionaría desde una condición relativa de superior a otra de superioridad absoluta. Los conceptos de poder absoluto, majestad y soberanía integran la concepción del poder que evoluciona de los siglos XV al XVII, constituyendo el eje central del sistema del Estado moderno. Fue en este contexto que la cláusula "no reconocer superior en lo temporal" confluyó en la moderna idea de soberanía al igual que la condición de "majestad" del rey que pasaría al Estado. En tanto –aclara Maravall–, poder absoluto significaría libre o exento de cargas o de cualquier lazo de obligación.

Desde la historia del derecho, Salustiano de Dios nos brinda un interesante aporte. Este autor subraya –posición discutible o no– la existencia en Castilla de un Estado de carácter absolutista en la primera mitad del siglo XVI –más concretamente, tras la derrota de las Comunidades–. Los elementos que caracterizarían a este Estado serían la presencia de una conciencia de comunidad política, de un aparato centralizado de gobierno y, por último, que está dotado de soberanía política –lograda a fines de la Edad Media–; esta última diferenciaría a ese Estado de toda formación política anterior. Esta soberanía quedaría definida como un poder político territorial que, en el aspecto interno, coexiste con otros poderes –jurisdiccionales– pero es superior a ellos y, en el externo, que se considera independiente de toda potestad[14]. El autor sostiene que el poder regio se constituyó como soberano al concentrar en su figura la condición de supremo juez, legislador y gobernante. Para ello, no le fue necesaria la exclusividad, el monopolio del poder político porque el "poder absoluto no es un poder exclusivo, sino soberano, superior, que en cuanto tal más bien supone la existencia de esas jurisdicciones sobre las que ejerce su superioridad y soberanía"[15].

De Dios aclara que fue lenta la tarea doctrinal de elaboración de la supremacía regia hasta convertirse en soberana y absoluta. La palabra soberanía se usó en la Edad Media aunque vinculada al proceso de objetivación del poder político. Dicho proceso parte del poder particular de los reyes[16] –de un concepto de superior feudal– hasta llegar a convertirse en un monarca absoluto, supremo y representante del poder del Estado

---

[14] En el orden externo, lo más sobresaliente para la organización política estatal es la aparición de un sistema de Estados, a los que sirve una diplomacia permanente; Salustiano de Dios, *op. cit.*, pp. 23-24.

[15] *Ibídem*, p. 30.

[16] *Ibídem*, pp. 30-31.

por encima de las diversas jurisdicciones aún subsistentes. Precisa que habría que remontarse al principio "rex non recognoscens superiorem in regno suo est imperator" que sirvió a los monarcas para reafirmar su poder –"plenitu potestatis"–.

Si seguimos a Calasso, esta fórmula daría origen al concepto de soberanía, que encierra la fusión de dos ideas del derecho romano: la *auctoritas* –la autoridad soberana– y la *potestas* –el poder dimanante de dicha autoridad–. Según Castillo de Bobadilla –siglo XVI–, los derechos que los reyes heredaron de los emperadores son de carácter patrimonial: suprema jurisdicción, capacidad de dictar leyes generales, designación de oficios, derecho de gracia y de imponer tributos –todos ellos considerados por Bodino como atributos de la soberanía–.

En el orden interno es donde mejor se ve reflejada la soberanía del Estado; un concepto clave, para Salustiano de Dios, es el papel de la justicia. Destaca que ya, desde fines de la Edad Media, hay un preocupante interés por crear un fuerte aparato de gobierno y justicia en torno al rey. En dicho aparato, la neutralidad cobra un importante papel en el que se pone de manifiesto la autonomía respecto de los señores laicos, eclesiásticos y organismos colectivos (actuación a través de las Chancillerías y del Consejo Real).

Respecto al plano externo, en lo que concierne a la relación monarca-Papa, se debe destacar que los reyes defendieron el derecho de patronato y hasta usaron el recurso de retención de bulas.

Otras son las precisiones que nos brinda el materialismo histórico que valoriza, más allá de las nociones del Derecho, las relaciones concretas de poder. Desde esta perspectiva, Monsalvo Antón sostiene la imposibilidad de cualquier consideración acerca de la idea de un único Estado o poder soberano para la Castilla de los siglos XIV-XV. Considera, por otra parte, la inexistencia de un poder único y, por el contrario, la presencia de múltiples poderes soberanos; la soberanía estaría, por tanto, compartimentada en numerosas estructuras de poder: señoríos, concejos, poder real.

El autor es terminante al afirmar que lo que caracteriza al poder político es una fragmentación de la soberanía. Sólo justifica su existencia como mera concepción doctrinaria ya que el fortalecimiento de la monarquía castellana no se condecía con las prácticas políticas de los siglos XIV-XV. A su juicio, un enfoque rayano en el "imaginario jurídico" limita sobremanera una concepción globalizadora ya que objetiviza al monarca como sujeto político, haciéndose "abstracción del sistema social que sustenta todo orden político"[17].

---

[17] J. M. Monsalvo Antón, *op. cit.*, p. 125.

está dotado de soberanía. Los términos soberano y soberanía tienen, para él, una idea de superioridad hacia fines del siglo XIV; esta superioridad evolucionaría desde una condición relativa de superior a otra de superioridad absoluta. Los conceptos de poder absoluto, majestad y soberanía integran la concepción del poder que evoluciona de los siglos XV al XVII, constituyendo el eje central del sistema del Estado moderno. Fue en este contexto que la cláusula "no reconocer superior en lo temporal" confluyó en la moderna idea de soberanía al igual que la condición de "majestad" del rey que pasaría al Estado. En tanto –aclara Maravall–, poder absoluto significaría libre o exento de cargas o de cualquier lazo de obligación.

Desde la historia del derecho, Salustiano de Dios nos brinda un interesante aporte. Este autor subraya –posición discutible o no– la existencia en Castilla de un Estado de carácter absolutista en la primera mitad del siglo XVI –más concretamente, tras la derrota de las Comunidades–. Los elementos que caracterizarían a este Estado serían la presencia de una conciencia de comunidad política, de un aparato centralizado de gobierno y, por último, que está dotado de soberanía política –lograda a fines de la Edad Media–; esta última diferenciaría a ese Estado de toda formación política anterior. Esta soberanía quedaría definida como un poder político territorial que, en el aspecto interno, coexiste con otros poderes –jurisdiccionales– pero es superior a ellos y, en el externo, que se considera independiente de toda potestad[14]. El autor sostiene que el poder regio se constituyó como soberano al concentrar en su figura la condición de supremo juez, legislador y gobernante. Para ello, no le fue necesaria la exclusividad, el monopolio del poder político porque el "poder absoluto no es un poder exclusivo, sino soberano, superior, que en cuanto tal más bien supone la existencia de esas jurisdicciones sobre las que ejerce su superioridad y soberanía"[15].

De Dios aclara que fue lenta la tarea doctrinal de elaboración de la supremacía regia hasta convertirse en soberana y absoluta. La palabra soberanía se usó en la Edad Media aunque vinculada al proceso de objetivación del poder político. Dicho proceso parte del poder particular de los reyes[16] –de un concepto de superior feudal– hasta llegar a convertirse en un monarca absoluto, supremo y representante del poder del Estado

---

[14] En el orden externo, lo más sobresaliente para la organización política estatal es la aparición de un sistema de Estados, a los que sirve una diplomacia permanente; Salustiano de Dios, *op. cit.*, pp. 23-24.

[15] *Ibídem*, p. 30.

[16] *Ibídem*, pp. 30-31.

por encima de las diversas jurisdicciones aún subsistentes. Precisa que habría que remontarse al principio "rex non recognoscens superiorem in regno suo est imperator" que sirvió a los monarcas para reafirmar su poder –"plenitu potestatis"–.

Si seguimos a Calasso, esta fórmula daría origen al concepto de soberanía, que encierra la fusión de dos ideas del derecho romano: la *auctoritas* –la autoridad soberana– y la *potestas* –el poder dimanante de dicha autoridad–. Según Castillo de Bobadilla –siglo XVI–, los derechos que los reyes heredaron de los emperadores son de carácter patrimonial: suprema jurisdicción, capacidad de dictar leyes generales, designación de oficios, derecho de gracia y de imponer tributos –todos ellos considerados por Bodino como atributos de la soberanía–.

En el orden interno es donde mejor se ve reflejada la soberanía del Estado; un concepto clave, para Salustiano de Dios, es el papel de la justicia. Destaca que ya, desde fines de la Edad Media, hay un preocupante interés por crear un fuerte aparato de gobierno y justicia en torno al rey. En dicho aparato, la neutralidad cobra un importante papel en el que se pone de manifiesto la autonomía respecto de los señores laicos, eclesiásticos y organismos colectivos (actuación a través de las Chancillerías y del Consejo Real).

Respecto al plano externo, en lo que concierne a la relación monarca-Papa, se debe destacar que los reyes defendieron el derecho de patronato y hasta usaron el recurso de retención de bulas.

Otras son las precisiones que nos brinda el materialismo histórico que valoriza, más allá de las nociones del Derecho, las relaciones concretas de poder. Desde esta perspectiva, Monsalvo Antón sostiene la imposibilidad de cualquier consideración acerca de la idea de un único Estado o poder soberano para la Castilla de los siglos XIV-XV. Considera, por otra parte, la inexistencia de un poder único y, por el contrario, la presencia de múltiples poderes soberanos; la soberanía estaría, por tanto, compartimentada en numerosas estructuras de poder: señoríos, concejos, poder real.

El autor es terminante al afirmar que lo que caracteriza al poder político es una fragmentación de la soberanía. Sólo justifica su existencia como mera concepción doctrinaria ya que el fortalecimiento de la monarquía castellana no se condecía con las prácticas políticas de los siglos XIV-XV. A su juicio, un enfoque rayano en el "imaginario jurídico" limita sobremanera una concepción globalizadora ya que objetiviza al monarca como sujeto político, haciéndose "abstracción del sistema social que sustenta todo orden político"[17].

---

[17] J. M. Monsalvo Antón, *op. cit.*, p. 125.

Sin embargo, el autor reconoce que la labor de algunos reyes y oficiales regios contribuyó a forjar un "perfil simbólico de los reyes cargado de tendenciosidad de carácter absolutista o preabsolutista"[18], vinculando la génesis de la noción de soberanía a la concepción según la cual el monarca no tiene limitaciones a su poder por estar sometido solamente a la ley natural y divina.

Las nuevas corrientes de la historia política tienen a Nieto Soria como uno de sus principales exponentes dentro de la península ibérica. Al privilegiar las fuentes de tipo doctrinario, literario e histórico, este especialista realiza sus planteos desde la perspectiva de la antropología histórica, poniendo de relieve la terminología que acompañaba al rey –a partir del siglo XIII– para destacar su superioridad y preeminencia. Estas imágenes de superioridad serían –para el autor– el antecedente del concepto de soberanía, todavía rudimentario para esta época. Su análisis se centra, por tanto, en la soberanía como una imagen de superioridad de la realeza de la Castilla bajomedieval. Tras presentar los conceptos vertidos por Maravall, Bermejo y Salustiano de Dios respecto de la soberanía, Nieto sostiene que la idea de superioridad y origen divino de esta imagen era prioritaria en algunos escritores de la época –fray Iñigo de Mendoza, Fernando del Pulgar, etc–. Sin embargo, ya hacia el siglo XV los pensadores políticos destacaron la idea de unidad del reino en torno a la figura real –Alvaro Pelayo–, "la asociación directa entre la aspiración de unidad del reino y el concepto de soberanía no se encuentra hasta bien avanzado el siglo XV..."[19]. Fue, en cambio, durante este último siglo que los términos soberanía y soberano aparecen muy frecuentemente en la documentación "como forma de expresar una concepción del poder que incluye nuevas aspiraciones..."[20].

El autor concluye este seguimiento cronológico en tiempos de Carlos I, para quien los derechos de soberanía fueron adquiridos por tradición histórica y, como tales, eran inviolables; llamativamente, la soberanía comenzaría ahora a asociarse no sólo a los reyes sino también a los reinos.

El breve estudio de José Luis Bermejo hace hincapié en la terminología que se refiere a la idea de soberanía. Estima que este concepto se "esconde" con el fin de reservarse, para más adelante, un claro sentido político –que, según el autor, se vendría manejando en Castilla desde fines del Medioevo–. Bodin, por tanto, no necesitó trabajar en el vacío para dar forma

---

[18] *Ibídem*, p. 124.

[19] J. M. Nieto Soria, *op. cit.*, p. 132.

[20] *Ibídem*.

sistemática al concepto de soberanía ya que se habían ocupado de este asunto algunos escritores medievales –aunque Bermejo no los identifica expresamente–.

El autor circunscribe la idea de soberanía a una cuestión de jurisdicción –"el rey es soberano en tanto posee la más alta jurisdicción del reino"– ya que sólo a él corresponde una plena autonomía judicial –es sabido que una de las características del rey medieval es la administración de justicia–. Es por ello que, en la documentación, aparece la figura de "mayoría de justicia" que es sinónimo y precedente de la soberanía (al igual que otras figuras como la "jurisdicción real" y el "poderío real absoluto")[21].

Con frecuencia, junto a esa última expresión, aparecen otras, tales como "soberano", "soberano señor", que reafirman la idea de alta potestad real. Destaca Bermejo que, junto al "poderío real absoluto", figura asociada la función legislativa del monarca. En lo que concierne a esta cláusula, discrepa con el profesor Sánchez Agesta para quien la misma sería utilizada en forma excepcional y no puede tomarse como sinónimo de soberanía. Sin embargo, nuestro autor comprueba su frecuente uso en pragmáticas, ordenamientos de Cortes, concesiones de privilegios y mayorazgos. Esto lo lleva a concluir que existía poca diferencia entre el poderío real y absoluto y la soberanía.

Problemas surgidos a partir de las lecturas

Queremos poner de relieve en estas líneas algunos problemas que han surgido tras la confrontación de las lecturas recién comentadas.

* La mayoría de los autores enmarca el problema de la soberanía en las perspectivas del surgimiento del Estado –más exactamente del "Estado moderno"–, al que se le ha otorgado "certificado de nacimiento" en los albores del siglo XVI. Esto nos pone de cara a un agudo interrogante: ¿cómo definir el Estado?, ¿en función de qué elementos puede considerarse la existencia o no de un Estado –liberal, moderno, etc–? Una de las dificultades radica en la misma definición de Estado que han ensayado tanto historiadores del derecho como medievalistas. Si bien no hay acuerdo entre los investigadores al respecto, queremos ofrecer algunas definiciones de Estado Moderno que nos han interesado.

---

[21] J. L. Bermejo, *op. cit.*, pp. 284-285.

El inglés Joseph Strayer (*On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, 1973) privilegia el papel de las instituciones tras estudiar el caso de Francia e Inglaterra: "Estado Moderno es aquél que, sobre un territorio continuo, constituye instituciones impersonales y duraderas en grado de imponer su autoridad y derecho, aun sin monopolizar por ello el poder, por encima particularmente de vínculos o lealtades familiares, comunitarias o religiosas anteriores"[22]. En cambio, para J. A. Maravall (*Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944), el Estado Moderno surge como una consecuencia del Renacimiento, "es una organización jurídica establecida, objetiva y duradera, con un poder supremo independiente en su esfera de cualquier otro, ejerciéndose sobre un grupo humano determinado y diferenciado de los demás, para la consecución de unos fines de orden natural"[23]. Más radical es la posición de B. Clavero (*Tantas personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, 1986) para quien no puede haber Estado en las sociedades del Antiguo Régimen. Por su parte, Monsalvo Antón propone tres niveles de análisis a la hora de abordar la problemática del Estado: 1) modo de producción, 2) formación social y 3) régimen político con el objeto de hallar una armonización de categorías[24].

Queremos aclarar que no vamos a entrar en discusiones que no son pertinentes a este trabajo ya que no podemos embarcarnos en las mismas. Causa de ello es la vastísima bibliografía existente y el hecho de que, por otra parte, el tema constituye un objeto de investigación por sí mismo.

* Los autores recientemente analizados coinciden en que la soberanía como concepto político se reserva al Estado en un marco cronológico que ubicamos en los albores del siglo XVI. Empero, en tiempos de la gestación del concepto –entre los siglos XIII-XV–, éste se objetiviza en la persona del monarca. Por tanto, es un concepto que, en sus orígenes, se refería a lo estrictamente personal y no a lo territorial –como vimos, aplicable al Estado–. La transpolación de la idea de soberanía se habría producido desde un nivel teológico al ámbito de la realeza hacia el siglo XIII, siendo fundamental en este proceso la influencia del derecho romano. Si bien sólo

---

[22] Citado en el artículo de B. Clavero, "Institución política y derecho: Acerca del concepto historiográfico de Estado Moderno", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca)*, 19 (1981), p. 45.

[23] *Ibídem*, pp. 47-48.

[24] J. M. Monsalvo Antón, "Historia de los poderes medievales, del Derecho a la Antropología (el ejemplo castellano: monarquía, concejos y señoríos en los siglos XII-XV)", en C. Barros (ed.), *Historia a Debate. Medieval*, Santiago de Compostela, 1995, pp. 114-115.

a Dios correspondía la plena soberanía (como Unico Soberano), este poder indiscutible es también el que pretenden asimilar los monarcas –aunque quede circunscripto a un plano meramente doctrinario–. Aquí nos tenemos que remitir al aspecto terminológico, donde debemos contemplar las diferencias entre el ámbito francés y el castellano. Según hemos visto en la obra de Lemarignier, los franceses usaban dos conceptos para hacer referencia a la superioridad regia – en un marco cronológico que abarca los siglos XII a XV–: la *suzerainté* royale –circunscripta a la escala feudal y, por tanto, dentro del ámbito de las relaciones de tipo privado– y la soberanía real –extensible a todos los habitantes del reino y privilegiándose con ella las relaciones de tipo público–. En Castilla, en cambio, no hallamos tal diferenciación para hacer referencia a un marco superior, dentro de las relaciones feudo-vasalláticas. Por lo que hemos observado, los conceptos soberano/soberanía aparecen asociados a Dios para luego pasar a los monarcas. Esto nos remite a la misma naturaleza del feudalismo castellano-leonés, que difiere del francés.

* La mayoría de los estudios de carácter general que examinan el desarrollo de las ideas políticas en la Europa medieval evitan tratar el caso español. Ellos muestran un marcado anglo y francocentrismo en su análisis; en contados casos hacen referencia a Italia o Alemania –sin olvidarnos de las obras de Ernst Kantorowicz y Percy Schramm–, pero la península ibérica es ignorada a la hora de abordar el proceso de fortalecimiento de la monarquía en vísperas de la formación de los mentados "Estados". España es vista como "periférica" respecto a un "centro" franco, al que se tiene por modelo y que tantos errores ha provocado en investigadores al querer compararlo o asimilarlo a otros. En los últimos años, esta corriente de asimilación a Francia, de "ser iguales a", ha llevado a forzar el análisis de las fuentes a fin de hallar similitudes donde no las hay. Un exponente de esta postura es Nieto Soria, para quien los reyes castellanos tenían los mismos dones taumatúrgicos que los franceses o necesitaron de ceremonias de sacralización para afirmar su poder[25].

---

[25] La bibliografía al respecto es muy extensa pero queremos citar algunas de las obras más significativas: T. Ruiz, "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du Bas Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, 1984, 429-453; P. Linehan, "Ideología y liturgia en el reinado de Alfonso XI de Castilla", en A. Rucquoi (coord.), *Génesis medieval del Estado moderno en Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid, 1987, pp. 219-222; del mismo autor, "Frontier kingship Castile 1250-1350", en A. Boureau y C. Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, 1992; A. Rucquoi, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Temas medievales* 5 (1995).

* En cierto modo, todos los historiadores parcializamos las temáticas de estudio y así lo verifican, en este contexto, tanto los historiadores del derecho/instituciones como los materialistas o los que siguen las perspectivas de la antropología histórica. El problema reside en el tratamiento que se da a las fuentes. Los primeros, al circunscribirse al análisis de los documentos de tipo normativo, quedan "encerrados" en un campo meramente teórico o doctrinario que no condice obligatoriamente con las realidades históricas. Muy pocos son los autores que han hecho una confrontación con las realidades políticas del período que estamos analizando. Consideramos que los historiadores del Derecho deben tener presente el contexto social o tomar la esfera jurídica como estructurante de una determinada sociedad. Los materialistas, por su parte, ciñen sus estudios a rígidos esquemas teóricos –modos de producción, formaciones sociales, etc., tenidas por estructurales– sin considerar, por ejemplo, los organismos de gobierno pensados como superestructurales. Asimismo, una visión circunscripta a las fuentes socio-económicas no alcanza para la total comprensión de las temáticas. Por último, debemos destacar que los inscriptos en la corriente de la antropología histórica han acudido a otro tipo de fuentes –literarias, iconográficas, entre otras– o han hecho una lectura diferente de las tradicionales. Sin embargo, creemos que, aunque sus aportes han sido muy enriquecedores, los documentos fueron abordados desde un nivel meramente descriptivo sin llegar a una comprensión globalizadora de los mismos.

Observaciones finales

Tras haber examinado las posturas de los trabajos que estimamos más representativos, queremos destacar algunos elementos que consideramos fundamentales a la hora de adentrarnos en el tema de la soberanía medieval y que no han sido suficientemente tomados en cuenta hasta el momento.

* Advertimos la necesidad de no aislar al monarca como sujeto histórico sino de considerarlo globalmente. No puede concebirse al rey como un "deus ex machina", como único agente y responsable de las transformaciones –concentración de poderes en su persona– de la monarquía castellana bajomedieval. Sí, en cambio, debe tenerse presente la formación social de aquel período, formación que actuaba como bloque social hegemónico. Asimismo, debemos analizar el componente de dicho bloque a fin de considerar enfrentamientos, fracturas internas, alianzas. ¿Hay, por lo

tanto, luchas entre "partidos" –con "ideología" propia– o intereses de clase o defensa de intereses particulares? Es imperioso establecer relaciones entre los sistemas políticos y los agentes sociales generadores de cambios. Lo político y lo social están íntimamente imbricados. En otros términos –según Monsalvo Antón–, el Estado no es exterior a las clases.

* Vinculado con lo anterior, si dejamos de considerar al monarca como sujeto histórico responsable de cambios, se debe atender a los intereses de la clase señorial –según S. de Dios–, responsable de la construcción de una sólida organización política que tendría por objeto garantizar su situación de privilegio. Dentro de este contexto –asegura el mismo autor–, cobra sentido "el argumento del proceso de formación del Estado absoluto castellano"[26].

* Por otra parte, no debemos cargar de responsabilidades a la crisis del siglo XIV como causante de los procesos de cambio que condujeron mecánicamente a una centralización no sólo política sino también fiscal-administrativa e institucional. Ese largo proceso de centralización es anterior a esta coyuntura; la crisis dio un considerable empuje al mismo pero no lo causó.

* No ver solamente un enfrentamiento polarizado entre nobleza-monarquía como causa de la centralización política de fines de la Edad Media. No debemos olvidar que el mismo monarca pertenece a la más alta nobleza, forma parte de las clases dominantes. ¿Cómo actuó el monarca? ¿Fue siempre garantía de proveer al Bien Común?

Sería imposible, en tan pocas páginas, dar una interpretación global y acabada de esta problemática de acuerdo a lo que hemos manifestado. Sin embargo, consideramos de gran utilidad estos elementos recién señalados porque nos sirven para destacar algunas líneas de investigación que quedan abiertas y que orientan constantemente la tarea del investigador.

Un aporte puede provenir de la historia jurídica, que debería establecer la génesis (jurídica e ideológica) de la concepción soberana del monarca –como paso previo a la conceptualización política de la sobera-

---

[26] S. de Dios, "Sobre la génesis y los caracteres del Estado absolutista en Castilla", *Studia Historica-Historia Medieval*, III/3 (1985), p. 13.

nía–, cómo se fue gestando la misma y qué tipos de influencia recibió. Para ello, sería preciso realizar un rastreo de lo expresado por los juristas castellanos de los siglos XIII-XV, responsables, en última instancia, de la elaboración de la idea de soberanía –a partir del aserto de que "el rey en su reino es como el emperador en su imperio" y que, por lo tanto, está dotado de las mismas regalías que éste: legislativas, judiciales, acuñación de moneda, conducción en las guerras–.

La prosopografía también puede enriquecernos con estudios sobre el entorno y formación de los pensadores cortesanos con el objeto de valorar su influencia y trascendencia en los resortes del poder. De estos trabajos podría surgir una cierta "tipología cultural" –¿cultura de *élite*?– que nos conduzca a una historia globalizante en la que se vean insertadas las estructuras del poder con la sociedad de la época.

Por último, consideramos que los resultados alcanzados hasta el momento por el enfoque antropológico –aunque valiosos por sus aportes– se hallan en un período de estancamiento; creemos que falta la articulación con las realidades políticas medievales. En relación con lo mencionado más arriba, debemos evaluar la incidencia de los símbolos del poder (corona, espada, cetro, ceremonias de coronación, entre otros) con la recepción de los mismos en las estructuras sociales de poder.

ENTREVISTAS

Prof. Teófilo F. Ruiz
City University of New York
(Estados Unidos)
(Por Nilda Guglielmi)

-¿Cómo ve Ud. las nuevas tendencias de la historia medieval?

—Lo más importante para un medievalista hoy en día es el peligro, la atracción, lo ambivalente de cuestiones que tienen que ver con la crítica literaria, con el estructuralismo, con problemas de lenguaje, de lengua. Es un ataque frontal a lo que hace el historiador. El historiador no escribe ficción como lo haría un novelista, como lo haría Borges. Si la verdad o la estructura misma de lo que hacemos se cuestiona, entonces nos quedamos sin nada.

El gran debate en los últimos años ha sido éste, cómo seguir siendo un historiador. Tratar de reconstruir el pasado cuando, al mismo tiempo, las nuevas teorías, las nuevas metodologías literarias y las nuevas críticas literarias nos dicen que este pasado es construido por el lenguaje. Que, en realidad, no existe, que es una construcción cultural, que no hay nada objetivo o verdadero.

Yo creo que ése es un tema fundamental para el historiador. Creo que también hay un problema –ciertamente en los Estados Unidos– acerca del conocimiento cada vez menor que se tiene de lenguas, sobre todo en lo que se refiere a los medievalistas. Este es un inconveniente importante, el

conocimiento de lenguas es cada vez más costoso, es largo y –en la situación económica a la que nos enfrentamos– no hay la posibilidad de entrenar a medievalistas para hacer el trabajo que es necesario en los archivos –no sólo en Estados Unidos sino en todo el mundo–.

Hay cada vez menos interés en el trabajo de archivo y, en oposición, se hace mayor hincapié en trabajos de síntesis o trabajos interpretativos pero que, en realidad, no están apoyados en el uso intensivo de las fuentes. Esto último, a su vez, está relacionado en parte con la primera cuestión, la referida al lenguaje y la crítica literaria.

—Ese problema del lenguaje me parece muy importante, ya que habría que indagar si la historia es conquistadora o conquistada. Creo que es difícil saberlo. La historia se considera conquistadora cuando, quizás, sólo haya incorporado cosas que, finalmente, la han atrapado desde adentro. Incluso el mismo título de "antropología histórica" tiene su sustantivo en antropología y, como adjetivo, aparece la historia.

—Desgraciadamente. Aunque hay algunos historiadores que pueden hacer antropología histórica. Jacques Le Goff, por ejemplo, es alguien que sabe practicarla bien.

Por lo general, lo que hacemos es pedir prestado a otras disciplinas, en momentos en que en esas disciplinas han descartado lo que estamos pidiendo prestado. Entonces, la historia se ha convertido en una disciplina conquistada por otras, que ha obtenido lo que ya no está vigente en ellas. Por ejemplo, el criterio de "deconstrucción" de Derrida está sufriendo un tremendo ataque en el mundo literario, sin embargo está siendo usado, incluido o adaptado en investigaciones históricas. Estamos tomando algo que está siendo duramente atacado en otros campos; en el campo de la crítica literaria, por ejemplo.

En el caso de la antropología es indudable que tenemos que tener conocimientos antropológicos para hacer esta nueva historia pero, como no somos antropólogos, no podemos usar esa disciplina en la forma en que deberíamos hacerlo o, por lo menos no todos podemos usarla en la misma forma. El libro de Jacques Le Goff acerca de san Luis es un maravilloso ejemplo de buen uso. Utilizar una serie de términos o pedir prestado una serie de conceptos, sin entender verdaderamente lo que es la antropología, en realidad lo único que hace es dañar a la historia.

—Sin duda, yo creo que la antropología es una de las grandes presiones –no sé si conquistadora– que sufre la historia. Sin embargo, ésta también

pide nuevos elementos a la filosofía y a la psicología. Cuando estuvo en Argentina, Jean Claude Schmitt habló de persona, individuo y sujeto, conceptos filosóficos que es difícil utilizarlos en la medida correcta. Creo que al historiador se le plantea un gran desafío: el de ser un hombre de cultura muy vasta.

—Sí y en un momento histórico en el que es casi imposible obtener esa vasta cultura. El historiador se convierte, cada vez más, en un especialista. Pide prestado a otras disciplinas pero lo que solicita es superficial porque, o no tenemos el tiempo o no poseemos la voluntad de alcanzar esa erudición. Sin embargo, hay algunas personas que sí la poseen –Le Goff, por ejemplo–.

Los historiadores normales -no los dioses, sino los mortales- tenemos un problema de formación. Nuestra formación ya no permite esa erudición de los antiguos maestros, quizás porque ellos tenían muchas menos cosas de que preocuparse con respecto a nosotros. Ha habido una expansión extraordinaria de la literatura histórica. Es casi imposible mantenerse al día, aún en el campo de análisis de uno mismo. Por consiguiente, es imposible mantenerse al tanto de lo que está pasando en otros campos de la misma historia y ni que pensar de lo que ocurre en la antropología, la crítica literaria, la sociología, la filosofía etc.

—Sin duda. Además, el historiador actual se ha convertido en un viajero –que es lo que dice, en alguno de sus libros de confesiones, GeorgesDuby–. El siglo XIX y principios del XX ha visto al historiador de gabinete, mientras que ahora se ve al historiador de congresos, lo que tiene su pro y su contra.

—Los congresos, por lo general, aportan menos de lo que deberían aportar. No todos los congresos son lugares donde se aprende. Muchos son sitios donde uno va a mostrar su plumaje. Además, los congresos, en cierto sentido, han añadido el problema de la proliferación de la historia. En muchos lugares, las actas de congresos se publican sin una visión crítica acerca de cómo deben ser publicadas o que se debe publicar. Se editan, en enormes volúmenes, miles de artículos que desaparecen en el anonimato o que fuerzan a uno a examinarlos todos, buscando algún dato inhallable.

—Otro de los temas que yo propondría a su consideración es su opinión acerca del panorama actual de la historia medieval en los Estados Unidos.

—En este sentido, hay una situación, en realidad, bastante ambivalente. La gran generación de historiadores ha fenecido o se ha retirado. Mi

propio profesor, Joseph Strayer, hace diez años que murió. La historia medieval, en ese país, es una historia que está muy fragmentada. Hay ciertos campos que están privilegiados –por ejemplo, la historia de Francia o la historia de la cultura en los países del norte de Europa–. En cambio, hay otros campos –la historia de Castilla, por ejemplo– que muy pocos trabajan. Ninguno de ellos, en realidad, entrena estudiantes, o sea que es una historia medieval que depende muchísimo de quién la hace y dónde.

Si se está en una universidad de punta se entrena gente que será incorporada a otras universidades de punta y que entrenará a otra gente y hay un cierto elemento incestuoso acerca de ello. A pesar de todo esto, hay toda una generación de historiadores que promete muchísimo. Paul Freedman es uno de ellos; otro es David Niremberg –que estudió en Princeton con un profesor dedicado a la historia de Francia pero que escogió para su tesis un tema español vinculado a la Corona de Aragón–.

Repito, hay toda una serie de jóvenes que promete muchísimo; por desgracia, los medios económicos son bastantes limitados. Ha habido un gran recorte presupuestario en las Facultades –sobre todo, en las Facultades que no son de punta– lo cual limita o reduce el número de plazas que hay para historia medieval. De hecho, la historia medieval es mucho menos importante hoy en día de lo que lo era, por ejemplo, hace veinte años. Hay casos, aun en universidades de punta, donde existían dos o tres medievalistas y que ahora se limitan a uno.

El número de medievalistas en los grandes centros ha descendido y hay lugares en donde ni siquiera se encuentran medievalistas. Nos enfrentamos a una crisis que está relacionada, en gran parte, a la renovación de una generación y, por otro lado, a la situación económica de las Facultades en los EE.UU.

—¿Se siente la historia medieval como parte necesaria de la historia del país?

—Hay una gran tradición en la historia medieval norteamericana que tiene dos vertientes. Una, a partir del trabajo en Harvard de Charles Owen Haskins, el gran historiador de las instituciones normandas, que formó una importante escuela y entrenó a toda una generación de medievalistas. La otra, vinculada a la influencia alemana, ejercida a través de la John Hopkins University, que creó una manera de hacer la historia. O sea que siempre se ha pensado –o hasta hace muy poco tiempo se creía así– que la historia medieval era una parte importante en la formación histórica de los EE.UU.

Sin embargo, en los últimos diez o quince años ha habido un gran declinar de la historia en sí, no sólo de la historia medieval sino de la historia y de la enseñanza de la historia en la escuela primaria y secundaria. Hasta el punto de que una comisión que se formó en los Estados Unidos para evaluar el tema concluyó que el americano corriente no tenía conocimiento histórico. Total y completa ausencia de conocimiento histórico o geográfico. A partir de ello, la American Historical Society está haciendo un esfuerzo enorme para revitalizar el estudio de la historia, lo que afecta también a la historia medieval.

Siempre ha habido un interés, por ejemplo, en la historia medieval inglesa como un referente para el estudio de la ley en los EE.UU. Pero éste también es un caso trágico ya que, hoy en día, hay muy pocos historiadores norteamericanos que continúan este tipo de estudios. Es uno de los campos que ha desaparecido también.

—¿Cuáles han sido los hitos importantes de su propio quehacer histórico?

—Yo creo que hay una serie de momentos importantes en mi formación como historiador aunque espero que esa formación esté todavía en proceso de crecimiento. Pienso que todavía estoy siendo formado. El primero de esos momentos fue, claro está, la gran influencia que ejerció mi profesor Strayer porque, aunque yo no hago el tipo de historia que él practicaba, era una persona muy generosa, que permitía a sus estudiantes hacer lo que ellos deseasen. Con Strayer aprendí el amor a la investigación; cuando fui a Princeton a hacer mi doctorado, lo que yo deseaba era solamente ser maestro -me encanta dar clases- pero no pensaba en la investigación. Fue en Princeton donde aprendí no solamente el amor sino el placer de la investigación. Y lo aprendí con él. Yo creo que jamás hubiera sido un historiador sino fuera por su generosidad, por su apoyo en los primeros años de mi carrera.

Junto a ello, tuve dos grandes influencias como historiador: una en el David Center, que es un centro de estudios históricos en Princeton donde los historiadores se reunían todos los viernes –o se reúnen todavía todos los viernes– a discutir un trabajo que es distribuido a todos sus miembros con una semana de antelación. Allí, durante dos horas se discute ese trabajo y después todos van a comer.

Por más de veinte años, el David Center estuvo presidido por Lawrence Stone, que es un gran historiador inglés con una feroz habilidad para criticar la mala historia y con una voluntad extraordinaria de encontrar el camino. Esa asistencia al David Center –donde hace veintitantos años que estoy yendo a las reuniones– ha sido para mí una gran universidad:

propio profesor, Joseph Strayer, hace diez años que murió. La historia medieval, en ese país, es una historia que está muy fragmentada. Hay ciertos campos que están privilegiados –por ejemplo, la historia de Francia o la historia de la cultura en los países del norte de Europa–. En cambio, hay otros campos –la historia de Castilla, por ejemplo– que muy pocos trabajan. Ninguno de ellos, en realidad, entrena estudiantes, o sea que es una historia medieval que depende muchísimo de quién la hace y dónde.

Si se está en una universidad de punta se entrena gente que será incorporada a otras universidades de punta y que entrenará a otra gente y hay un cierto elemento incestuoso acerca de ello. A pesar de todo esto, hay toda una generación de historiadores que promete muchísimo. Paul Freedman es uno de ellos; otro es David Niremberg –que estudió en Princeton con un profesor dedicado a la historia de Francia pero que escogió para su tesis un tema español vinculado a la Corona de Aragón–.

Repito, hay toda una serie de jóvenes que promete muchísimo; por desgracia, los medios económicos son bastantes limitados. Ha habido un gran recorte presupuestario en las Facultades –sobre todo, en las Facultades que no son de punta– lo cual limita o reduce el número de plazas que hay para historia medieval. De hecho, la historia medieval es mucho menos importante hoy en día de lo que lo era, por ejemplo, hace veinte años. Hay casos, aun en universidades de punta, donde existían dos o tres medievalistas y que ahora se limitan a uno.

El número de medievalistas en los grandes centros ha descendido y hay lugares en donde ni siquiera se encuentran medievalistas. Nos enfrentamos a una crisis que está relacionada, en gran parte, a la renovación de una generación y, por otro lado, a la situación económica de las Facultades en los EE.UU.

—¿Se siente la historia medieval como parte necesaria de la historia del país?

—Hay una gran tradición en la historia medieval norteamericana que tiene dos vertientes. Una, a partir del trabajo en Harvard de Charles Owen Haskins, el gran historiador de las instituciones normandas, que formó una importante escuela y entrenó a toda una generación de medievalistas. La otra, vinculada a la influencia alemana, ejercida a través de la John Hopkins University, que creó una manera de hacer la historia. O sea que siempre se ha pensado –o hasta hace muy poco tiempo se creía así– que la historia medieval era una parte importante en la formación histórica de los EE.UU.

Sin embargo, en los últimos diez o quince años ha habido un gran declinar de la historia en sí, no sólo de la historia medieval sino de la historia y de la enseñanza de la historia en la escuela primaria y secundaria. Hasta el punto de que una comisión que se formó en los Estados Unidos para evaluar el tema concluyó que el americano corriente no tenía conocimiento histórico. Total y completa ausencia de conocimiento histórico o geográfico. A partir de ello, la American Historical Society está haciendo un esfuerzo enorme para revitalizar el estudio de la historia, lo que afecta también a la historia medieval.

Siempre ha habido un interés, por ejemplo, en la historia medieval inglesa como un referente para el estudio de la ley en los EE.UU. Pero éste también es un caso trágico ya que, hoy en día, hay muy pocos historiadores norteamericanos que continúan este tipo de estudios. Es uno de los campos que ha desaparecido también.

—¿Cuáles han sido los hitos importantes de su propio quehacer histórico?

—Yo creo que hay una serie de momentos importantes en mi formación como historiador aunque espero que esa formación esté todavía en proceso de crecimiento. Pienso que todavía estoy siendo formado. El primero de esos momentos fue, claro está, la gran influencia que ejerció mi profesor Strayer porque, aunque yo no hago el tipo de historia que él practicaba, era una persona muy generosa, que permitía a sus estudiantes hacer lo que ellos deseasen. Con Strayer aprendí el amor a la investigación; cuando fui a Princeton a hacer mi doctorado, lo que yo deseaba era solamente ser maestro -me encanta dar clases- pero no pensaba en la investigación. Fue en Princeton donde aprendí no solamente el amor sino el placer de la investigación. Y lo aprendí con él. Yo creo que jamás hubiera sido un historiador sino fuera por su generosidad, por su apoyo en los primeros años de mi carrera.

Junto a ello, tuve dos grandes influencias como historiador: una en el David Center, que es un centro de estudios históricos en Princeton donde los historiadores se reunían todos los viernes –o se reúnen todavía todos los viernes– a discutir un trabajo que es distribuido a todos sus miembros con una semana de antelación. Allí, durante dos horas se discute ese trabajo y después todos van a comer.

Por más de veinte años, el David Center estuvo presidido por Lawrence Stone, que es un gran historiador inglés con una feroz habilidad para criticar la mala historia y con una voluntad extraordinaria de encontrar el camino. Esa asistencia al David Center –donde hace veintitantos años que estoy yendo a las reuniones– ha sido para mí una gran universidad:

he aprendido allí muchísimas cosas, no solamente acerca de hechos históricos sino maneras de interpretar la historia.

La segunda gran influencia es la Ecole des Hautes Etudes, la revista *Annales*. Tuve la suerte de publicar algunos de mis artículos en esa revista. Tengo el gran privilegio de ser amigo de Jacques Le Goff, quien siempre me ha dado extraordinarios consejos y ha leído mis cosas con ojo crítico. He aprendido mucho de sus comentarios. Finalmente, tuve la gran fortuna de que, durante la mayor parte de mis años en Princeton, coincidiera con John H. Elliot, un modernista que era miembro del Instituto de Estudios Avanzados de esa universidad. John Elliot es un hombre más que generoso –casi santo– en su manera de proteger a los estudiantes, de proteger su grupo, de alentar a la gente en sus investigaciones. Yo creo que *Mentalidad*, mi último libro, fue publicado por él, porque mi propio interés es publicar artículos. Yo me siento más cómodo escribiendo artículos que escribiendo libros. Fue, en realidad, John Elliot el que me impulsó. Si escribí el libro lo hice porque sabía que no podría convertirlo en artículo, tenía que hacerlo como un trabajo coherente.

Elliot siempre me ha apoyado de manera continua. También me ofreció la oportunidad de estar un año en ese Instituto, lo que fue muy importante en términos de poder escribir y hacer investigaciones. Ahora está en Inglaterra, es Regius Professor en Oxford, pero aún así es alguien que para mí tiene una gran importancia.

NOTAS CRITICAS

BALLETTO, Laura (ed.), **Oriente e Occidente tra Medioevo ed Età moderna. Studi in onore di Geo Pistarino**, Acqui Terme, Università degli Studi di Genova, Sede di Acqui Terme, 1997, 2 tomos (1.275 pp.).

Todo libro-homenaje refleja la personalidad del estudioso a quien es ofrecido. Los dos tomos que honran a Geo Pistarino lo hacen de manera ejemplar. Parecería difícil encontrar un hilo conductor a esta obra, de casi 1300 páginas constituidas por 64 artículos, trabajos de investigadores de los más diversos países. Sin embargo, varios tópicos aparecen con insistencia, constantes en el pensamiento y en la obra de Pistarino, constantes en la orientación de su escuela. Temas que han interesado a los estudiosos participantes, ligados a él por numerosos motivos: relación discipular, colaboración, coincidencia de intereses... Sin duda, esos temas son, en primer término, Génova, en particular la Génova extendida que lleva lengua, costumbres, civilización de una poderosa y ambiciosa ciudad-Estado –la Suprema– más allá de la península. Una Génova colonial que –aun después de la desaparición de ese imperio– luchará por conservar la identidad de los suyos en ese oriente mediterráneo. Por tanto, presencia de Génova con sus gentes que –ejerciendo su actividad (*Ianuensis ergo mercator*)– descubrió mundos, puso en relación Oriente y Occidente, señaló caminos de intercambios fecundos.

Pero hemos de señalar otro de los grandes temas que nos pueden guiar a través de las páginas de estos dos tomos: el mar. Un mar que permitió el desplazamiento de esas naves genovesas pero, también, las de otras ciudades conquistadoras, el mar ligado a un genovés ilustre como Cristóbal Colón y con el nombre de América.

El primer volumen se abre con la semblanza de Geo Pistarino escrita por Laura Balletto. No nos asombra la suma de actividades desplegadas en su vida académica porque conocemos su actual energía, entusiasmo y creatividad. Sin duda, en él se ejerció de manera clara esa *libre coacción* que implica la vocación ya que, próximo a dedicarse a los estudios de medicina, se inclinó luego por las humanidades y, más precisamente, por la historia. Discípulo de

Giorgio Falco con quien se formó –aun durante el alejamiento de éste de la cátedra por motivos antiraciales– completó su formación en "La Sapienza" de Roma. Y luego, cumplió con la frase *fabrum esse quemque fortunae*. Su carrera académica es frondosa en la enseñanza y en la investigación. Ha colaborado no sólo con grupos de estudiosos de su país sino también con los de Rusia, Rumania, Inglaterra, Túnez, Israel, Francia, Alemania, Argentina, Marruecos, Japón, Portugal, Egipto, Australia... Excepcional ha sido su labor en el Istituto de Paleografia e Storia medioevale de la Universidad de Génova; entre otras cosas se debe destacar el logro de la *Collana Storica di Fonti e Studi* que recoge preciosos testimonios de la historia genovesa a través de documentos notariales en particular y estudios monográficos, así como la edición de las *Actas* de numerosos congresos que organizara y el *Corpus Inscriptionum Medii Aevi Liguriae*.

Sobre todo ha fortificado –prosigue haciéndolo– las historias medieval y moderna, merced a la continuada labor que hemos citado: creación de institutos, edición de colecciones importantísimas, organización de congresos, relaciones internacionales. No entraremos en el análisis de su producción, señalamos sólo el interés absorbente por Génova y su *Commonwealth*. Génova como *communitas* que se extiende por el Mediterráneo, coherente más allá de luchas y divisiones internas, una Génova de la que se trata de analizar y descubrir su comportamiento histórico. Comportamiento y acción que –para Pistarino– han contribuido a forjar lo que ha dado en llamar "medioevo euromediterráneo", válido y fundamental tanto como el "medioevo europeo" que implicaría las realizaciones de una Europa no marinera.

Una era euro-mediterránea –coincidimos con Pistarino– que se prolongó en una historia atlántica. De allí el interés del estudioso por los problemas que enlazaron mundos y épocas a partir del descubrimiento de América.

Ante la imposibilidad de realizar un análisis crítico de cada uno de los artículos, trazados sobre temas distintos, merced a diversas metodologías, escritos por estudiosos de diferentes nacionalidades y escuelas históricas, nos resta mencionar nombres y temas. Sobre problemas mercantiles y económicos en general podemos citar los artículos de David Abulafia, Michel Balard, Carmen Batlle, Henri Bresc, Alain Ducellier, Blanca Garí-Elisa Varela, Philippe Gourdin, Jacques Heers, David Jacoby, Angeliki Laiou, José Enrique López de Coca, Andreas Mazarakis, Nelly Ongay, Manuel Peláez, Pierre Racine, Jean Richard, Doris Stöckly.

Problemas políticos y político-religiosos constituyen la temática de las colaboraciones de Stefan Andreescu, Catherine Asdracha, Nicholas Coureas, Steven Epstein, Marie-Luise Favreau-Lilie, Nenad Fejic, Vassil Gjuzelev, Raquel Homet, Georges Jehel, Benjamin Kedar, Barisa Kreki, Costas Kyrris, Anthony Lutrell, Chryssa Maltezou, Mehmed Tahar Mansouri, Claude Mutafian, Serban Papacostea, Jacques Paviot, John Pryor, Mahmut Sakiroglu, Peter Shreiner, Andreas Schwarcz, Arno Strohmeyer, Wolfrang von Stromer, Gyorgy Székely, Pëllumb Xhufi.

Temas en que gentes, sociedad y características de instalación se hacen presentes son los siguientes: Benjamin Arbel, Svetlana Bliznyuk, Bernard

Doumerc, Peter W. Edbury, Jonathan Ericson, María Teresa Ferrer i Mallol, Vera Hrochová, Sergei Pavlovic Karpov, Cristina Lucero, Klaus-Peter Matschke, José Enrique Ruiz Domenec, Maria Xyda, Elizabeth Zachariadou.

La América y los viajes de expansión o exploración marítima aparecen en los trabajos de Juan Gil, Consuelo Varela, Nilda Guglielmi. Por último, varios son los temas de otros artículos, como los de José Bono, Siegrid Düll, Vasilka Tarkova-Zaimova, Frederic Udina i Martorell.

Debemos destacar la cuidadosa presentación, la edición sin tacha debida a Laura Balleto a quien corresponde todo el esfuerzo que permitió lograr estos dos estupendos volúmenes que celebran una vida fecunda y generosa que mucho produjo, que mucho dio. Y que seguirá prodigándose en proyectos y realizaciones.

Nilda Guglielmi

BROWN, Peter, **Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the roman world,** Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (91 pp.).

Esta obra se articula en tres capítulos que son, a su vez, versiones de las disertaciones ofrecidas por el autor en Cambridge durante los días 22, 23 y 24 de noviembre del año 1993. Brown abordará aquí sólo algunos aspectos del complejo problema de la cristianización del mundo romano.

El primer capítulo –"Cristianización: narrativas y procesos"– tiene por eje el análisis de la construcción de un discurso que circuló ampliamente en los ámbitos cristianos de los siglos IV y V. El autor criticará la visión historiográfica que sitúa el fin del paganismo en el corto período que va desde la conversión de Constantino a la muerte de Teodosio II, más la noción concomitante de que esto se debió al triunfo del monoteísmo en el mundo romano. Esta interpretación tiene por base una inocente lectura de las fuentes, que sigue dejando en suspenso el problema de la cristianización.

Con el objetivo de superar este tipo de interpretaciones, Brown elabora un plan de trabajo en tres movimientos. Primero, decide evocar las representaciones colectivas del universo que dieron a los sujetos de la antigüedad tardía las herramientas con las cuales asumir la ambigüedad religiosa de su época. Luego, en un segundo momento, el autor sugiere que la narrativa cristiana del proceso de cristianización debe su persistencia y eficacia a la forma mediante la cual dio validez al ascenso de un nuevo estilo de vida para las clases altas del imperio. Por último, concluye con el análisis del reagrupamiento de la opinión cristiana en torno a una interpretación alternativa del proceso de cristianización y la forma en que tal operatoria intelectual brindó una solución a la crisis de confianza en el sistema imperial de las últimas décadas del siglo IV.

En este triple movimiento rastreará, a través de la obra de Agustín por ejemplo, la creación de un nuevo sentido común religioso que debía penetrar y someter la visión pagana del mundo, que compartía la mayor parte de la población. La exhortación cristiana presentó a las *élites* políticas un nuevo modelo de poder basado en la cadena de

mando que va desde el emperador al servicio del Dios cristiano, enlaza a las clases altas y, a través de ellas, al resto de los habitantes del imperio.

El autor analiza el modo en que la construcción de una narrativa cristiana sitúa, mediante una operación discursiva, al legado antiguo en similitud con lo pagano y a los creyentes no entre la salvación y el pecado sino entre dos modelos culturales, la naciente cultura cristiana de la Iglesia católica y el mundo de lo profano. Pero afirma que esta interpretación de sesgo agustiniano fue sólo una y tal vez no la más arraigada en la época; entre otras, cita el caso de la tradición griega asociada a Eusebio de Cesárea.

En su segundo capítulo, "Los límites de la intolerancia", Brown analiza los aportes de Garnsey y Paschoud entre otros, con el objetivo de realizar una crítica que intente superar el problema. En la argumentación del autor cobra relevancia la pregunta respecto de la real dimensión que la cuestión de la tolerancia/intolerancia religiosa tuvo para los hombres del Imperio romano tardío.

Un error muy común en el abordaje de este tema se produce cuando el historiador se ciñe a un solo tipo de fuentes. En este sentido, Brown sostiene que se ha sobredimensionado el énfasis interpretativo basado en los filósofos y los apologistas cristianos.

Según nuestro autor, se hace necesario prestar atención a un conjunto de factores que –aunque menos articulado que los desarrollos filosóficos– es más decisivo a la hora de comprender las prácticas cotidianas en el Imperio tardío. En este punto, el autor remarca la pervivencia de pautas de conducta compartidas por las clases altas, a las que apelará el gobierno imperial para lograr legitimidad y consenso.

Será dentro de la vasta red de prácticas políticas donde deberá ser situado el problema de la intolerancia religiosa. En este sentido, el autor afirma que los episodios de violencia contra los paganos son excepciones, bien documentadas, dentro de un cuadro donde reina la tolerancia reforzada por las pautas de civilidad asumidas por las clases dominantes. En este aspecto, los códigos de comportamiento cívico están anclados en un nuevo estilo de mando imperial. El gobierno central necesita del apoyo de las *élites* locales para la consecución de tareas tales como el cobro de impuestos.

Mientras que la conversión de Constantino nos revela una parte de la historia del tardo imperio, la segunda –y no menos importante– es la formación de una nueva clase gobernante dispuesta a aceptar la tolerancia religiosa o el eventual ejercicio de la violencia, en pos del disfrute de los privilegios que le brinda un mundo reordenado bajo el signo del cristianismo.

El tercer y último capítulo aborda el tema de los "Arbitros de lo santo, los santos hombres cristianos en la antigüedad tardía". En este caso, Brown asume como imprescindible la autocrítica a un trabajo de la década del '70 ("The rise and function of the holy man"), en el cual habría asumido en forma cuasi literal las vidas de los santos, trabajadas como fuentes. Plantea, entonces, la necesidad de interpretar el fenómeno de los santos tardoantiguos dentro del amplio contexto histórico en el que se insertaron. En tanto hombres al servicio del mundo cristiano, su papel fue facilitar la creación de nuevas

pautas de observancia y nuevas lealtades religiosas.

El autor reconocerá a estos hombres en el cumplimiento de funciones de arbitraje y encausamiento de los conflictos en el ámbito de las representaciones mentales del mundo religioso. Si bien la santidad cristiana circuló por canales delimitados, contribuyó a hacer del cristianismo la única religión verdaderamente universal hasta el ascenso del Islam.

Este trabajo de P. Brown no sólo enriquece y complejiza el estudio del fenómeno de la cristianización sino que, a la vez, aporta un modelo de trabajo historiográfico y metodológico.

Karin Laura Otero

BOUTET, Dominique y HARF-LANCNER, Laurence (eds.), **Écriture et modes de pensée au Moyen Age (VIIIe–XVe siècles),** París, Presses de l'École Normale Supérieure , 1994 (216 pp.).

Este conjunto de estudios, reunidos por Dominique Boutet y Laurence Harf-Lancner, tiene como objetivo discernir los modos de pensamiento que rigen el dinamismo de la escritura medieval y ponen claramente de manifiesto el ensanchamiento del campo de los estudios literarios de la Edad Media a partir de su incorporación al ámbito de lo interdisciplinario. Aspiran, al mismo tiempo –y en esto reside su originalidad– a presentar la organización del discurso literario refiriéndolo a conductas intelectuales propias de las condiciones culturales de la época, a la forma de "pensar el mundo" y a las relaciones que el hombre mantiene con éste y con lo trascendente. Siguiendo estos lineamientos, la obra se articula en función de tres ejes: "Penser le monde", "De la pensée au dire" y "Repenser et reécrire". El primero, que mostrará a la literatura como posibilidad de aprehensión del orden del mundo, se inicia con un trabajo de Jean-Marie Fritz, "La theorie humorale comme moyen de penser le monde. Limites et contradictions du système" en el que el autor se ocupa del gusto por el esquematismo analógico concretado a partir de la teoría de los humores en tanto modo de pensamiento y su relación con los cuatro elementos en función de un complejo juego de correspondencias, analizando al mismo tiempo la expansión de estas analogías hacia ámbitos que abarcan múltiples aspectos de la realidad. El interés de este artículo consiste en destacar las posibilidades de metaforización y correspondencias que rebasan el esquematismo de la teoría humoral para apelar al funcionamiento de un aspecto del imaginario medieval. Por otra parte, Fritz señala los límites de este sistema indicando su inaplicabilidad a ciertas figuras cuaternarias de origen bíblico y las contradicciones que surgen del seno mismo de este tipo de esquematismo al ser confrontado con otros discursos, como en el caso de la problemática relacionada con la melancolía. En "Littérature et pensée symbolique au Moyen Age", Armand Strubel aborda el polémico tema de la validez de una lectura simbólica de la literatura de ficción y de la productividad de este enfoque transpuesto a un plano ajeno al teológico. Contrario a pautas de lectura que remiten a un sistema de referencias perteneciente a planos de la producción intelectual no ficcionales, Strubel no cuestiona la presencia

del símbolo sino el "uso explicativo" que de él se hace en el ámbito no teológico y propone –retomando lo que ya había sido planteado por R. Guiette– aplicar un simbolismo sin *sénéfiance*, sin referencialidad precisa. La originalidad del planteo de Strubel consiste entonces en poner el acento en el valor estético de este fenómeno más que en el aspecto cognitivo cuya decodificación resulta siempre dudosa. Al mismo tiempo, al hacerlo derivar del *enigma* –subcategoría de la alegoría–, el autor resalta su valor estético y su utilización como elemento generador de misterio y seducción. La lectura hecha por Strubel lleva por consiguiente a la conclusión, a la vez polémica y enriquecedora, de que "una mentalidad –si existe– no impregna el conjunto de los productos de una cultura". El papel de lo estético, a veces olvidado, recupera aquí sus derechos. Partiendo del texto para remontarse a la búsqueda del pensamiento que lo informa, Francis Dubost, en "La pensée de l'impensable dans la fiction médiévale", se refiere a los problemas metodológicos que implica la relación entre literatura y modos de pensamiento. A partir de la articulación de su método de análisis en torno a la noción de "maravilla", el autor plantea una propuesta original: considerar la literatura no como un espejo de lo que es sino de lo que no es a través de la función compensadora de esta categoría. Abarcadora de los conceptos de *miraculum*, *magicus* y *mirabilia* señalados hace ya veinticinco años por J. Le Goff[1], y en función de éstos, la topografía imaginaria de la "maravilla" sigue el modelo de la cruz y configura una estructura de pensamiento en función de los ejes vertical y horizontal. Es, asimismo, el punto de contacto entre dos modos de pensamiento (el de la *ratio* y el de la *fides*): agotadas las posibilidades de lectura del mundo a partir del primero, el segundo proporcionará las respuestas metafísicas. El trabajo de Fr. Dubost deviene en una interrogación profunda acerca de la producción de sentido del texto y presenta la "maravilla" desde un ángulo absolutamente original: la de signo o soporte que abre el acceso a la *sénéfiance*. Cierra esta primera parte el trabajo de Christine Ferlampin-Acher, "Le monstre dans les romans des XIIIe et XIVe siècles", referido a la enorme diversidad de formas de pensar lo monstruoso en la literatura francesa de ese período. La autora examina diacrónicamente este fenómeno a partir de características como la hibridación, la adopción de formas imprecisas, las metamorfosis, hasta llegar a una nueva lectura del monstruo, de índole psicológica, que adopta la forma de los deseos del hombre y que, al disociar lo bello y lo bueno, lo feo y lo malo, sitúa en primer plano el carácter de lo ambiguo. Siguiendo este recorrido temporal, Chr. Ferlampin-Acher pone de manifiesto cómo, cada vez más próximo al hombre, el monstruo se valoriza, adquiere estatuto de personaje y lo monstruoso se transforma en signo del héroe. Así, este peligroso acercamiento al hombre será, en definitiva, responsable de la muerte

---

[1] Jacques Le Goff , "Le Merveilleux dans l'Occident médiéval", en *L'Imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1974. Versión española, "Lo maravilloso en el Occidente medieval", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 9-24.

del monstruo que –ya en el s. XVI– sólo sobrevivirá en los márgenes de lo literario.

La segunda sección, "De la pensée au dire", encara los modos de escritura y los problemas de la expresión. La inicia Olivier Soutet, quien en "Assertion et hypothèse en ancien et en moyen franÿais" reabre, a partir de un estudio lingüístico pormenorizado, la problemática previamente abordada por G. Moignet y Chr. Marchello-Nizia de "un aspecto de la semiología de la modalidad asertiva en francés antiguo" en función del problema del significado del adverbio *si/se*. Isabel Violante-Picon, en "Pensée de la langue et langue poétique. L'appropriation de la langue à partir du *De vulgari eloquentia*", señala desde el comienzo de su estudio la doble posibilidad de lectura del título del tratado de Dante y por consiguiente del contenido general de la obra: la definición de la lengua vulgar es la condición que vuelve posible el pensamiento poético pero, al mismo tiempo, una lengua vulgar ilustre sólo es posible por el uso poético de los dialectos (o, dicho en otros términos, de la lengua corriente). El mérito del trabajo de la autora consiste en destacar hasta qué punto el *De vulgari eloquentia* revela la peculiar relación entre el poeta y su lengua: la lengua vulgar no existe sino por el uso que de ella hacen los poetas que la cultivan. Forjador, a partir de los materiales que le ofrece la lengua natural, de una lengua materna con la que nutre al lector, el escritor es, al mismo tiempo, "arquitecto de una contra-torre de Babel que glorifica a Dios otorgando nobleza literaria a la confusión eterna". Es, en suma, el encargado de recuperar la unidad perdida del lenguaje original. En "Allégorie et étymologie: l'écriture biblique dans deux sermons latins du XIe siècle", Elisabeth Pinto-Mathieu, a partir del análisis de dos sermones –uno de Odón de Cluny y otro anónimo– aborda modos de pensamiento homiliéticos pertenecientes al período aludido que se manifiestan especialmente productivos en estos textos en honor de María Magdalena y centra su estudio en función del correlato que se establece entre lo etimológico y lo alegórico. El primero de los ejemplos elegidos sintetiza, a través de la figura de la santa, las tradiciones de Agustín, Jerónimo y Gregorio y las reúne en forma original tomando como eje la predestinación del nombre y la metáfora de la torre como marca de la permanencia y fuerza de su fe (en hebreo, *migdal* = torre). En el segundo, a través de una red metafórica relativa a la vegetación, María Magdalena surge como imagen de vida y esperanza. A través de la etimología y la alegoría, el discurso de la homilía concibe la Escritura como develadora del sentido de la palabra y de los destinos del hombre. Sería interesante, a partir de un *corpus* más extenso, poder extender el alcance de estas conclusiones. En el estudio siguiente, Anouk De Wolf analiza los procedimientos de la personificación en dos obras del siglo XIV: el *Pèlerinage de la vie humaine* de G. De Digulleville y el *Songe du vieil pèlerin* de Philippe de Mezières y señala, a partir de una serie de marcas que configuran la construcción de este procedimiento, los elementos que parecen indicar una crisis en el empleo del lenguaje alegórico y, por consiguiente, un cambio en las mentalidades reflejado en la dificultad de pensar (y escribir) abstracciones.

La tercera sección del volumen,

del símbolo sino el "uso explicativo" que de él se hace en el ámbito no teológico y propone –retomando lo que ya había sido planteado por R. Guiette– aplicar un simbolismo sin *sénéfiance*, sin referencialidad precisa. La originalidad del planteo de Strubel consiste entonces en poner el acento en el valor estético de este fenómeno más que en el aspecto cognitivo cuya decodificación resulta siempre dudosa. Al mismo tiempo, al hacerlo derivar del *enigma* –subcategoría de la alegoría–, el autor resalta su valor estético y su utilización como elemento generador de misterio y seducción. La lectura hecha por Strubel lleva por consiguiente a la conclusión, a la vez polémica y enriquecedora, de que "una mentalidad –si existe– no impregna el conjunto de los productos de una cultura". El papel de lo estético, a veces olvidado, recupera aquí sus derechos. Partiendo del texto para remontarse a la búsqueda del pensamiento que lo informa, Francis Dubost, en "La pensée de l'impensable dans la fiction médiévale", se refiere a los problemas metodológicos que implica la relación entre literatura y modos de pensamiento. A partir de la articulación de su método de análisis en torno a la noción de "maravilla", el autor plantea una propuesta original: considerar la literatura no como un espejo de lo que es sino de lo que no es a través de la función compensadora de esta categoría. Abarcadora de los conceptos de *miraculum*, *magicus* y *mirabilia* señalados hace ya veinticinco años por J. Le Goff[1], y en función de éstos, la topografía imaginaria de la "maravilla" sigue el modelo de la cruz y configura una estructura de pensamiento en función de los ejes vertical y horizontal. Es, asimismo, el punto de contacto entre dos modos de pensamiento (el de la *ratio* y el de la *fides*): agotadas las posibilidades de lectura del mundo a partir del primero, el segundo proporcionará las respuestas metafísicas. El trabajo de Fr. Dubost deviene en una interrogación profunda acerca de la producción de sentido del texto y presenta la "maravilla" desde un ángulo absolutamente original: la de signo o soporte que abre el acceso a la *sénéfiance*. Cierra esta primera parte el trabajo de Christine Ferlampin-Acher, "Le monstre dans les romans des XIIIe et XIVe siècles", referido a la enorme diversidad de formas de pensar lo monstruoso en la literatura francesa de ese período. La autora examina diacrónicamente este fenómeno a partir de características como la hibridación, la adopción de formas imprecisas, las metamorfosis, hasta llegar a una nueva lectura del monstruo, de índole psicológica, que adopta la forma de los deseos del hombre y que, al disociar lo bello y lo bueno, lo feo y lo malo, sitúa en primer plano el carácter de lo ambiguo. Siguiendo este recorrido temporal, Chr. Ferlampin-Acher pone de manifiesto cómo, cada vez más próximo al hombre, el monstruo se valoriza, adquiere estatuto de personaje y lo monstruoso se transforma en signo del héroe. Así, este peligroso acercamiento al hombre será, en definitiva, responsable de la muerte

---

[1] Jacques Le Goff , "Le Merveilleux dans l'Occident médiéval", en *L'Imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1974. Versión española, "Lo maravilloso en el Occidente medieval", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 9-24.

del monstruo que –ya en el s. XVI– sólo sobrevivirá en los márgenes de lo literario.

La segunda sección, "De la pensée au dire", encara los modos de escritura y los problemas de la expresión. La inicia Olivier Soutet, quien en "Assertion et hypothèse en ancien et en moyen franÿais" reabre, a partir de un estudio lingüístico pormenorizado, la problemática previamente abordada por G. Moignet y Chr. Marchello-Nizia de "un aspecto de la semiología de la modalidad asertiva en francés antiguo" en función del problema del significado del adverbio *si/se*. Isabel Violante-Picon, en "Pensée de la langue et langue poétique. L'appropriation de la langue à partir du *De vulgari eloquentia*", señala desde el comienzo de su estudio la doble posibilidad de lectura del título del tratado de Dante y por consiguiente del contenido general de la obra: la definición de la lengua vulgar es la condición que vuelve posible el pensamiento poético pero, al mismo tiempo, una lengua vulgar ilustre sólo es posible por el uso poético de los dialectos (o, dicho en otros términos, de la lengua corriente). El mérito del trabajo de la autora consiste en destacar hasta qué punto el *De vulgari eloquentia* revela la peculiar relación entre el poeta y su lengua: la lengua vulgar no existe sino por el uso que de ella hacen los poetas que la cultivan. Forjador, a partir de los materiales que le ofrece la lengua natural, de una lengua materna con la que nutre al lector, el escritor es, al mismo tiempo, "arquitecto de una contra-torre de Babel que glorifica a Dios otorgando nobleza literaria a la confusión eterna". Es, en suma, el encargado de recuperar la unidad perdida del lenguaje original. En "Allégorie et étymologie: l'écriture biblique dans deux sermons latins du XIe siècle", Elisabeth Pinto-Mathieu, a partir del análisis de dos sermones –uno de Odón de Cluny y otro anónimo– aborda modos de pensamiento homiliéticos pertenecientes al período aludido que se manifiestan especialmente productivos en estos textos en honor de María Magdalena y centra su estudio en función del correlato que se establece entre lo etimológico y lo alegórico. El primero de los ejemplos elegidos sintetiza, a través de la figura de la santa, las tradiciones de Agustín, Jerónimo y Gregorio y las reúne en forma original tomando como eje la predestinación del nombre y la metáfora de la torre como marca de la permanencia y fuerza de su fe (en hebreo, *migdal* = torre). En el segundo, a través de una red metafórica relativa a la vegetación, María Magdalena surge como imagen de vida y esperanza. A través de la etimología y la alegoría, el discurso de la homilía concibe la Escritura como develadora del sentido de la palabra y de los destinos del hombre. Sería interesante, a partir de un *corpus* más extenso, poder extender el alcance de estas conclusiones. En el estudio siguiente, Anouk De Wolf analiza los procedimientos de la personificación en dos obras del siglo XIV: el *Pèlerinage de la vie humaine* de G. De Digulleville y el *Songe du vieil pèlerin* de Philippe de Mezières y señala, a partir de una serie de marcas que configuran la construcción de este procedimiento, los elementos que parecen indicar una crisis en el empleo del lenguaje alegórico y, por consiguiente, un cambio en las mentalidades reflejado en la dificultad de pensar (y escribir) abstracciones.

La tercera sección del volumen,

"Repenser et réécrire", aborda las modificaciones que tanto el desarrollo diacrónico como las traducciones o adaptaciones de diversa índole imponen a la escritura. Este apartado se inicia con un análisis de Michel Stanesco sobre "Le texte primitif" en el que el autor analiza con fineza el concepto medieval de la creación intelectual en función de la existencia de una larga cadena de intertextualidad que inserta la obra en el ámbito de la co-pertenencia a lo dicho desde tiempo inmemorial. Queda así puesto en evidencia, por una parte, el carácter de permanente actualización que significa el trabajo del autor medieval y, por otra, la remisión permanente a un texto anterior (ficticio o no), reflejo de un " Dicho trascendente". La proyección de la tipología sobre la hagiografía es abordada por Christiane Veyrard-Cosme en su análisis de tres *Vitae* de Alcuino ("Typologie et hagiographie en prose carolingienne: mode de pensée et réécriture") señalando la incidencia del pensamiento tipológico sobre la escritura de este autor (p. ej., la figura de Ezequías como prefiguración de la de jefes o reyes cristianos, para no citar más que un ejemplo) que deriva en la construcción de un texto de estatuto bíblico. El enfoque de Laurence Mathey-Maille en "Traduction et création: de l'*Historia Regum Britanniae* de G. de Montmouth au *Roman de Brut* de Wace" pone de manifiesto en qué medida la traducción no es, en la Edad Media, una simple técnica sino un verdadero modo de pensamiento que rige el funcionamiento de la creación literaria: el texto traducido posee su propia estructura e identidad y la traducción no resulta incompatible con la idea de creación o re-creación. El último estudio, "La mise en prose: Gilles de Chain ou la modernisation d'une biographie chevaleresque au XVè siècle" de Elisabeth Gaucher, enfoca el aspecto de la reescritura desde la perspectiva de las prosificaciones que surgen a partir del siglo XIII, los procedimientos mediante los cuales el refundidor la integra dentro del género historiográfico y subraya, a la vez, cómo este tipo de reescritura tiende a facilitar la lectura del texto para los nuevos receptores. Esta circunstancia señala la toma de conciencia, por parte del autor, de la evolución de la lengua y de la necesidad de adaptar el modelo a nuevos hábitos mentales.

Hemos creído necesario el análisis puntual de estos estudios ya que, si bien se presentan aunados en cada sección por una propuesta común, muestran individualmente con originalidad propia las diversas facetas del proyecto que los congrega.

La presente constituye, en suma, una obra de gran interés y riqueza que, a través de un enfoque a la vez fecundo y abarcador, aspira a mostrar –y lo logra– las diversas formas de pensamiento que generan el dinamismo de la escritura y las estructuras mentales sobre las cuales ésta se apoya. Abre asimismo la posibilidad de una exploración fecunda de nuevos caminos críticos.

María Silvia Delpy

COHN, Norman, **El cosmos, el caos, y el mundo venidero.** ***Las letras de Drakontos***, Barcelona, Crítica, 1995 (285 pp.).

Este trabajo del profesor Cohn es un balance de las investigaciones realizadas por el autor en los últimos veinte años acerca de los orígenes de la tradición apocalíptica del judaísmo helenístico y el cristianismo primitivo. Su libro recorre un arco temporal que ubica las raíces de dicha tradición dentro de las antiguas civilizaciones de Oriente (Egipto, Mesopotamia, el valle del Indo y la meseta Irania) hasta el comienzo de la era cristiana.

Su punto de partida es la tradición cosmogónica de los grandes imperios del Antiguo Oriente, poniendo énfasis en la correspondencia existente entre dichas cosmogonías y las ideas de la sociedad y el Estado desarrolladas por estas civilizaciones. Así, el cosmos, como la sociedad, al tener su origen en la acción de los dioses sobre el caos primigenio, se presenta como un ente jerárquico e inmutable pero de ninguna manera estable sino que se ve sometido a periódicas desestabilizaciones surgidas del mismo caos.

En la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era se produce el gran momento de ruptura de esta tradición cosmogónica, cuando el movimiento de reforma religiosa de Zoroastro reinterpreta el combate entre cosmos y caos con un profundo sentido moral; desde esta perspectiva el bien se enfrenta al mal en una gran batalla cósmica, dando comienzo a una edad dorada donde las injusticias sociales y los padeceres físicos desaparecerían.

El zoroastrismo introduce una nueva percepción del tiempo, diferenciando dos tipos distintos: uno finito –donde el bien y el mal coexisten y compiten entre sí en una lucha que involucra a todo el universo existente– que luego de la batalla final dará lugar al segundo tipo, un "tiempo fuera del tiempo", es decir, la consumación final del plan divino.

Los judíos asimilarán la teleología del zoroastrismo durante el período inmediatamente posterior al exilio babilónico. Esta asimilación se produce dentro de la particular evolución del judaísmo preexílico, que comienza durante el reinado de David y Salomón, cuando el primitivo yahvismo –relacionado con las antiguas mitologías orientales– va dejando su lugar al judaísmo (primero bajo la forma del exclusivismo del culto a Yahvé y luego hacia un monoteísmo absoluto), especialmente permeable a las ideas morales del zoroastrismo. Posteriormente, los padeceres del exilio babilónico reforzarán el monteísmo exclusivista judío y las esperanzas del restablecimiento de un reino mesiánico. Estas expectativas no tardaron en relacionarse con la consumación del mundo de justicia zoroastriana.

Pero Cohn ubica el momento culminante de la formación de la apocalíptica judía durante el período helenístico, cuando esta tradición se expresa en su forma literaria dentro del canon bíblico y en una extensa literatura extracanónica que expresa las expectativas de liberación del pueblo elegido, oprimido por el yugo grecomacedónico. Estas expectativas serán heredadas –ya dentro del período romano– por el cristianismo primitivo expresadas en el Apocalipsis de San Juan.

El gran mérito de esta obra es, a su vez, su gran debilidad. Su autor es ya un clásico en los estudios sobre historia de las religiones y ha realizado un pormenorizado cuadro comparativo de mitos orientales que recuerdan las monumentales obras de Sir James George Frazer

y, si bien el trabajo de síntesis es brillante, el enfoque tomado por el autor limita la utilidad de la obra ya que este libro poco puede agregar a los expertos aunque provee un excelente punto de partida a los interesados en el tema. Pero este carácter sintético de la obra no explica por sí solo sus límites; es necesario echar una mirada al marco intelectual en que ella se inscribe para entender mejor su centro del análisis.

El estilo clásico y erudito del profesor Cohn (herencia de su formación positivista en el ámbito británico) privilegia el amplio manejo documental para dejar en claro el complejo *background* cultural que abarca una tradición que recorre un extenso campo espacial y temporal. Sin embargo, este despliegue erudito presenta tres elementos que requieren un comentario. El primero es el escaso lugar que asigna a la cultura clásica (en especial, a las filosofías post-socráticas) en el desarrollo de la literatura apocalíptica judeocristiana o a la tradición apocalíptica de origen pagano. En segundo lugar, si bien queda claro que es durante el helenismo el momento en que esta literatura hace su aparición, el autor no profundiza los efectos del agudo choque cultural y social que significó el dominio grecomacedónico. Este elemento resulta crucial para comprender el fenómeno apocalíptico y sin él queda vaciado de sentido, convertido en una colección de tradiciones orientales que el cristianismo simplemente recoge. El tercer y último elemento a tener en cuenta es de tipo metodológico. Explicar las analogías entre culturas distintas –tan separadas entre sí en el espacio y en el tiempo– a partir de la difusión cultural, puede llevar al riesgoso terreno de una especulación excesiva; sin embargo el profesor Cohn lo recorre con notable sobriedad.

Héctor R. Francisco

GROSSI, Paolo, **El orden jurídico medieval**, prólogo de Francisco Tomás y Valiente, traducción de Francisco Tomás y Valiente y Clara Alvarez, Madrid, Marcial Pons Ed. Jurídicas y Sociales, 1996 (256 pp.).

Paolo Grossi ha volcado en esta obra su vasta experiencia en la reflexión y en la docencia del Derecho medieval ejercida en la Universidad de Florencia. Aparecida en italiano en 1995, fue rápidamente traducida a nuestra lengua por iniciativa de Francisco Tomás y Valiente quien, al prologarla –última de sus tareas científicas antes de ser brutalmente asesinado–, no vaciló en calificarla de obra maestra, que no es sinónimo de inobjetable, como él mismo puso en evidencia al señalar sus reservas ante una construcción teórica impecable pero que excluye de su interpretación los conflictos de poderes.

El propósito del autor ha sido escribir para lectores con mínima preparación en Derecho o en historia medieval, lo que supone como público ideal a quienes se inician en estas disciplinas. En efecto, el estilo traduce la preocupación del docente por la claridad y la reiteración de los conceptos considerados básicos, que la edición desmerece por un reiterado descuido en la ortografía. No se trata, empero, de un manual, sino que, a partir del rechazo del positivismo jurídico que da por válidas las

normas sin plantearse su contenido ni observancia, Grossi propone alcanzar el conocimiento de las mentalidades jurídicas a través de la lectura de los "signos" del Derecho (ventas, compras, etc.) y del estudio del mecanismo técnico que regula la vida social.

Los conceptos-clave sobre los que reposa la obra son los de "orden jurídico" (Santi Romano, 1946) y "experiencia-jurídica" (Capograssi y Gurvitch en la década del '30; Orestano, 1981), para resolver la tensión entre la historicidad del Derecho y su vocación de sistema.

Grossi rechaza para la Edad Media el uso de los conceptos de Estado y soberanía, adoptando para otros –como *consuetudo, lex, interpretatio*, etc.– la convención, habitual en la historiografía, de utilizar las formas latinas que subrayan la diferente acepción. De las premisas que propone para construir su obra considero que la básica es la desaparición del Estado romano en el siglo IV "por un vacío de poder eficaz y de programación deliberada", vacío "que no será más que parcialmente colmado en todo el arco de la vida histórica del medioevo". Esta afirmación supone el reconocimiento del poder estatal como único o, por lo menos, como el más completo, "perfecto", me atrevería a decir en vista de sus palabras: "Con esto únicamente queremos decir que, entre las varias organizaciones políticas que de ahora en adelante se disputarán la dirección de la sociedad, ninguna se presentará a los ojos del investigador reuniendo en sí la efectividad del poder y la lucidez de un programa político omnicomprensivo". Para Grossi, el Estado tiene, ante todo, "la vocación de convertirse en un poder completo", por ende, al negar su existencia niega también la de un poder de esta clase en los mil años que abarca su estudio. Tampoco lo reconoce en la Iglesia porque –dice– el poder viene de Dios y el hombre sólo lo interpreta: el Derecho preexiste al poder. Consecuencia de estas afirmaciones, Grossi minimiza la actividad legisladora de los reyes: el *Liber Iudicorum* y las *Capitulares* son esencialmente *consuetudo* de los pueblos germánicos.

El universo que estudia el autor está fundamentalmente constituido por lo que hoy se llama Derecho privado en el que destaca su carácter abarcativo europeo, desplegado en autonomías, el pluralismo de las experiencias jurídicas, su factualidad –entendida en el sentido de que el hecho tiene suficiente peso como para ser normativo– y su historicidad.

En cuanto a la estructura de la obra, tras dos capítulos donde se dan a conocer los planteos y premisas que he sintetizado, comprende dos partes referidas a los dos períodos separadas por la "charnela" del siglo XI, con sus cambios socioeconómicos, en el pensamiento y en la cultura. Como el autor se alinea entre quienes desechan las "etiquetas" de alta y baja Edad Media, prefiere centrar la periodización en la índole de la actividad desplegada antes y después de esa centuria, denominando *taller de la praxis* a la primera etapa y *taller o laboratorio sapiencial* a la segunda. Para evitar o atenuar cualquier atisbo de maniqueísmo que pudiere entrañar esta división insiste en la unidad básica de la experiencia jurídica entre los siglos V y XI, deteniéndose en los factores de continuidad: por un lado el *princeps-iudex*, más importante como juez que asegura el cumplimiento de las normas que como legislador; por el otro, la convicción de que el Derecho

y, si bien el trabajo de síntesis es brillante, el enfoque tomado por el autor limita la utilidad de la obra ya que este libro poco puede agregar a los expertos aunque provee un excelente punto de partida a los interesados en el tema. Pero este carácter sintético de la obra no explica por sí solo sus límites; es necesario echar una mirada al marco intelectual en que ella se inscribe para entender mejor su centro del análisis.

El estilo clásico y erudito del profesor Cohn (herencia de su formación positivista en el ámbito británico) privilegia el amplio manejo documental para dejar en claro el complejo *background* cultural que abarca una tradición que recorre un extenso campo espacial y temporal. Sin embargo, este despliegue erudito presenta tres elementos que requieren un comentario. El primero es el escaso lugar que asigna a la cultura clásica (en especial, a las filosofías post-socráticas) en el desarrollo de la literatura apocalíptica judeocristiana o a la tradición apocalíptica de origen pagano. En segundo lugar, si bien queda claro que es durante el helenismo el momento en que esta literatura hace su aparición, el autor no profundiza los efectos del agudo choque cultural y social que significó el dominio grecomacedónico. Este elemento resulta crucial para comprender el fenómeno apocalíptico y sin él queda vaciado de sentido, convertido en una colección de tradiciones orientales que el cristianismo simplemente recoge. El tercer y último elemento a tener en cuenta es de tipo metodológico. Explicar las analogías entre culturas distintas –tan separadas entre sí en el espacio y en el tiempo– a partir de la difusión cultural, puede llevar al riesgoso terreno de una especulación excesiva; sin embargo el profesor Cohn lo recorre con notable sobriedad.

Héctor R. Francisco

GROSSI, Paolo, **El orden jurídico medieval**, prólogo de Francisco Tomás y Valiente, traducción de Francisco Tomás y Valiente y Clara Alvarez, Madrid, Marcial Pons Ed. Jurídicas y Sociales, 1996 (256 pp.).

Paolo Grossi ha volcado en esta obra su vasta experiencia en la reflexión y en la docencia del Derecho medieval ejercida en la Universidad de Florencia. Aparecida en italiano en 1995, fue rápidamente traducida a nuestra lengua por iniciativa de Francisco Tomás y Valiente quien, al prologarla –última de sus tareas científicas antes de ser brutalmente asesinado–, no vaciló en calificarla de obra maestra, que no es sinónimo de inobjetable, como él mismo puso en evidencia al señalar sus reservas ante una construcción teórica impecable pero que excluye de su interpretación los conflictos de poderes.

El propósito del autor ha sido escribir para lectores con mínima preparación en Derecho o en historia medieval, lo que supone como público ideal a quienes se inician en estas disciplinas. En efecto, el estilo traduce la preocupación del docente por la claridad y la reiteración de los conceptos considerados básicos, que la edición desmerece por un reiterado descuido en la ortografía. No se trata, empero, de un manual, sino que, a partir del rechazo del positivismo jurídico que da por válidas las

normas sin plantearse su contenido ni observancia, Grossi propone alcanzar el conocimiento de las mentalidades jurídicas a través de la lectura de los "signos" del Derecho (ventas, compras, etc.) y del estudio del mecanismo técnico que regula la vida social.

Los conceptos-clave sobre los que reposa la obra son los de "orden jurídico" (Santi Romano, 1946) y "experiencia-jurídica" (Capograssi y Gurvitch en la década del '30; Orestano, 1981), para resolver la tensión entre la historicidad del Derecho y su vocación de sistema.

Grossi rechaza para la Edad Media el uso de los conceptos de Estado y soberanía, adoptando para otros –como *consuetudo, lex, interpretatio*, etc.– la convención, habitual en la historiografía, de utilizar las formas latinas que subrayan la diferente acepción. De las premisas que propone para construir su obra considero que la básica es la desaparición del Estado romano en el siglo IV "por un vacío de poder eficaz y de programación deliberada", vacío "que no será más que parcialmente colmado en todo el arco de la vida histórica del medioevo". Esta afirmación supone el reconocimiento del poder estatal como único o, por lo menos, como el más completo, "perfecto", me atrevería a decir en vista de sus palabras: "Con esto únicamente queremos decir que, entre las varias organizaciones políticas que de ahora en adelante se disputarán la dirección de la sociedad, ninguna se presentará a los ojos del investigador reuniendo en sí la efectividad del poder y la lucidez de un programa político omnicomprensivo". Para Grossi, el Estado tiene, ante todo, "la vocación de convertirse en un poder completo", por ende, al negar su existencia niega también la de un poder de esta clase en los mil años que abarca su estudio. Tampoco lo reconoce en la Iglesia porque –dice– el poder viene de Dios y el hombre sólo lo interpreta: el Derecho preexiste al poder. Consecuencia de estas afirmaciones, Grossi minimiza la actividad legisladora de los reyes: el *Liber Iudicorum* y las *Capitulares* son esencialmente *consuetudo* de los pueblos germánicos.

El universo que estudia el autor está fundamentalmente constituido por lo que hoy se llama Derecho privado en el que destaca su carácter abarcativo europeo, desplegado en autonomías, el pluralismo de las experiencias jurídicas, su factualidad –entendida en el sentido de que el hecho tiene suficiente peso como para ser normativo– y su historicidad.

En cuanto a la estructura de la obra, tras dos capítulos donde se dan a conocer los planteos y premisas que he sintetizado, comprende dos partes referidas a los dos períodos separadas por la "charnela" del siglo XI, con sus cambios socioeconómicos, en el pensamiento y en la cultura. Como el autor se alinea entre quienes desechan las "etiquetas" de alta y baja Edad Media, prefiere centrar la periodización en la índole de la actividad desplegada antes y después de esa centuria, denominando *taller de la praxis* a la primera etapa y *taller o laboratorio sapiencial* a la segunda. Para evitar o atenuar cualquier atisbo de maniqueísmo que pudiere entrañar esta división insiste en la unidad básica de la experiencia jurídica entre los siglos V y XI, deteniéndose en los factores de continuidad: por un lado el *princeps-iudex*, más importante como juez que asegura el cumplimiento de las normas que como legislador; por el otro, la convicción de que el Derecho

preexiste a la *lex*, concebida como "lectura de las reglas razonables inscritas en la naturaleza de las cosas".

Aparte de las ya citadas, otra idea "fuerte" para la primera etapa es la de "primitivismo protomedieval", entre los siglos V al VIII, entendiéndolo como referido a "un sujeto paupérrimo culturalmente que tiene una relación singular con la realidad externa", caracterizada por la manifiesta superioridad de la naturaleza sobre el individuo.

Menos discutible es la comprobación del dominio de la comunidad sobre el individuo aunque, cuando entre los grupos identifica "la parroquia, la corporación profesional, la asociación política, la cofradía, y otras", el historiador hesita pues no puede menos que recordar que Robert Fossier ha escrito –hace ya bastantes años– que hacia el mil no existía una red regular de parroquias (*La infancia de Europa*, Barcelona, Labor, 1984, p. 238). Los grupos que estamos acostumbrados a reconocer como dominantes en esos primeros siglos medievales son más bien la familia, la casa, la comunidad...

Los capítulos dedicados al Derecho canónico destacan el carácter de manifestación jurídica autónoma de éste, cuya juridicidad la Iglesia reivindica como proveniente de Cristo, contraponiendo la inmovilidad del Derecho "divino" a la plasticidad del humano, acomodado y acomodable a cada necesidad, rasgos que culminan en la segunda etapa, con la *dissimulatio* y la *tolerantia*. En este último período cobra especial relevancia la función desempeñada por la Iglesia –específicamente por la reforma gregoriana– para elevar la ciencia a un rol directriz en la sociedad, con el propósito de dirimir la verdad en las disputas sobre la universalidad. Relativiza Grossi, en cambio, el papel del "redescubrimiento" del Derecho justinianeo en la segunda mitad del siglo XI, que generalmente se afirma sin titubeos pasando por alto –recuerda– que fue el *Digesto* lo que en realidad salió a la luz en la asamblea toscana de 1076.

El Derecho común, bajo la apariencia de renovación de la norma romana, difiere sustancialmente de ésta por su contenido, que son los hechos medievales, lo que vale no es la norma sino su *interpretatio*. Contra la opinión de Calasso de que el Derecho común se presenta como sistema legislativo y debe ser anclado en una entidad política, Grossi sostiene que es un "Derecho sin Estado" que vive y opera más allá de los poderes políticos. La realidad del siglo XIII es de múltiples ordenamientos que no requieren ordenación exterior pero que se autolegitiman por ser expresiones de las distintas dimensiones de lo social.

Como he procurado poner de relieve en esta apretada síntesis, son varias las afirmaciones en esta obra que acicatean la discusión, circunstancia de suyo estimulante. Como adelanté al comienzo, Tomás y Valiente observó, en términos que transcribo por juzgarlos impecables, que "desprovisto de su dimensión conflictual, el *ordo iuris* se nos presenta como una maravillosa construcción teórica, más propia de ángeles que de hombres". Me pregunto si el rechazo a la idea de Estado, la definición misma que de éste hace Grossi, su negativa a aceptar a los príncipes visigodos, ostrogodos, merovingios o carolingios como productores de Derecho no supone una excesiva modelación en torno a lo romano: el libro se centra en la experiencia medieval y en su

"costumbrismo" pero éste no deja de ser "primitivo". Definición sin duda respetable, tal como el autor la formula pero discutible. ¿No sería, acaso, más instrumental buscar, como hizo Michel Banniard al estudiar la génesis de la cultura europea, el nivel de eficacia en la comunicación entre los grupos? ¿Acaso un sistema jurídico no ha de analizarse, en última instancia, por la operatividad con que se adecua a la realidad? En suma, el libro me parece valioso para describir los temas puntuales de la costumbre, del Derecho común y del canónico, y mucho más cuestionable como clave interpretativa de la realidad jurídica de toda una época.

Raquel Homet

MARTINEZ GIL, Fernando, **La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media**, Toledo, Diputación Provincial, 1996 (164 pp.).

El tema de la muerte es uno de los asuntos que ha ocupado la atención de la historiografía española desde hace varios años. Inserto durante algún tiempo en las corrientes cuantitativas de investigación, el mismo se centró, principalmente, en el análisis de testamentos y legados piadosos. A través de ellos, se intentó rastrear las ideas que tenían los españoles de la Edad Media y la Modernidad acerca del deceso y el más allá. Muchos fueron los autores que –con variada fortuna– se inscribieron en esta línea de estudio (Gómez Nieto, Bejarano Rubio, García Fernández, etc.). Por el contrario, otros decidieron internarse en el análisis de las construcciones literarias o iconográficas que daban cuenta del mismo fenómeno (Andrade Cernadas, Mitre Fernández, Arranz Guzmán, Gómez Barcena, Núñez Rodríguez, Varela, por no citar más que algunos). Trabajos elaborados a partir de tratados doctrinales, literatura política, códigos ceremoniales y otros textos, estos últimos pretendieron superar la perspectiva general existente acerca de la muerte para adentrarse en el ámbito de las construcciones didácticas o protocolares elaboradas en torno a idéntico asunto.

La obra de Martínez Gil se inscribe, precisamente, en esa segunda línea de investigación. Gran deudor de los análisis que llevara a cabo, en Francia, Philippe Ariès, el libro intenta señalar qué imágenes del fenómeno mortuorio existieron en Castilla durante los siglos XII-XV. Esa deuda llega a tal punto que hasta se vislumbra en el propio subtítulo del libro: la muerte "vivida" de Martínez Gil no sería sino una contraposición a la muerte "oculta" de nuestros días, señalada por Ariès –tesis que, a su vez, el historiador francés retomó de Geoffrey Gorer–. Ahora bien, esa misma deuda conceptual –si bien ha orientado buena parte de la labor de Martínez Gil– se ha vuelto en contra del resultado de la investigación. Así, el deseo de continuar las conclusiones del citado especialista francés ha hecho que, en el libro que nos ocupa, se alteren resultados y, sobre todo, no se pueda apreciar la originalidad de la muerte castellana y de sus esquemas discursivos.

La obra se despliega en nueve capítulos, de desigual fortuna. Tras una esquemática referencia al concepto patrístico de la muerte, en el segundo

capítulo el autor traza una semblanza socioeconómica de la Castilla bajomedieval, subrayando el impacto que tuvo la Peste Negra en la exacerbación de sentimientos populares acerca del tema. Así, sorprende la afirmación del autor en el sentido de que, en España, la peste conllevó la aparición de los temas macabros –aparición que, a su juicio, se dio en forma "atenuada"–. Se aprecia aquí esa deuda señalada con la labor de Ariès. En efecto, este último sostuvo en sus trabajos que la Peste Negra fue el detonante privilegiado de las manifestaciones macabras medievales, posición que luego fuera cuestionada por especialistas como Alberto Tenenti o Michel Vovelle. En el caso hispano, de hecho, la relación entre la peste y tales temas macabros es prácticamente inexistente. Los mismos –y esto ha sido indicado por varios autores– recién se popularizaron en la Península durante los siglos XV y XVI, mucho después de la Peste. Por consiguiente, sugerir que las obras de don Juan Manuel –en particular, el *Libro de los Estados*– recuerda la estructura de las danzas macabras parece una conclusión, al menos, cuestionable.

En el tercer capítulo, Martínez Gil señala los modelos de buena y mala muerte que existían en la época, apelando para ello a las obras de Gonzalo de Berceo, las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, los sínodos y concilios medievales, las crónicas reales, las *Partidas* y algunos documentos iconográficos. Si bien la intención de encontrar tales modelos en distintos tipos de documentos resulta significativa, dicha intención se diluye en la medida en que el autor –y esto me parece muy importante– no se ha preocupado por determinar contextos de producción, épocas de redacción o elaboración, intereses presentes en cada una de esas fuentes y objetivos de las mismas. En otras palabras, las conclusiones se entremezclan en un confuso conglomerado heurístico que termina desvirtuando el valor de las mismas. Por lo demás, en muchos pasajes, el autor yuxtapone la estructura ideológica que se pretendía imponer acerca de la muerte con las pautas sociales y económicas que rodeaban la misma. Así, por ejemplo, parece superponer la idea de "buena muerte" que se pregonaba en la época con el cumplimiento estricto de las mandas testamentarias o sacramentales por parte de los fieles –cuando, en verdad, el paradigma social de "buena muerte" impuesto por las *élites* no siempre respetaba las normas legales o canónicas–. Otro tanto puede decirse de su conclusión acerca de que los cronistas de la época tomaron el esquema de la "buena muerte" de los reyes de los modelos difundidos por las órdenes mendicantes bajomedievales. En realidad, dicho modelo –que ya está presente en el caso del deceso de Fernando I– no deriva de tal prédica religiosa sino de los antiguos rituales visigodos (idea que Bishko señaló adecuadamente en 1965).

En el cuarto capítulo, Martínez Gil vuelve al tema de la inserción del sentimiento macabro en la Península Ibérica, indicando que los españoles se mostraron, en este sentido, más fieles a la tradición cristiana –es decir, lejos de los arrebatos de desesperación que caracterizaron la literatura ultrapirenaica–. El apartado es un resumen esquemático de las tesis de Saugnieux, Solá-Solé, Tenenti, Delumeau y otros. Por su parte, en los capítulos cinco y seis se considera el problema de los entierros y los cortejos fúnebres, la tipología de los sepulcros, los grandes lamentos y due-

los, las endechas y el luto. En este sentido, los pasajes más logrados son las referencias a la organización interna de los cementerios medievales toledanos y la inserción, en ellos, de cada uno de los grupos sociales que habitaban la ciudad –cristianos, musulmanes y judíos–. Más allá de esto, se aprecia aquí, nuevamente, esa mezcla antes señalada de datos y conclusiones bibliográficas, sin cuestionamiento de ideas que resultan, al menos, sorprendentes. Es el caso, por ejemplo, de esos grandes lamentos fúnebres, prácticas cuestionadas por la Iglesia durante siglos. Si bien Martínez Gil se ha mostrado proclive a interpretar la tardía y leve incorporación de elementos macabros como una prueba del sentimiento religioso español, nada dice acerca de la esencia de estas costumbres funerarias, mucho más contrarias a las disposiciones eclesiásticas que la literatura anterior.

El séptimo capítulo se refiere a la imagen del Purgatorio que construyeron los castellanos de la Baja Edad Media. Como en casos anteriores, el apartado retoma las conclusiones de obras previas dedicadas a este lugar del más allá –en particular, la bien conocida *El nacimiento del Purgatorio,* de Jacques Le Goff–. Dicha absorción lleva al planteo más cuestionable de todo el libro. En las mismas páginas se funden los textos de Berceo, el *Libro de buen amor*, algunas obras de Juan Manuel, literatura doctrinal –en especial, los *Castigos y documentos de Sancho IV*–, el *Viatge al purgatori* de Ramón de Perellós y varios *exempla* (algunos de ellos, tomados de obras francesas e inglesas que el autor no identifica). Todo ello se resuelve, obviamente, en una mención de casos que no conduce a una caracterización particular del purgatorio castellano (por ejemplo, no se plantea por qué Berceo habla de "purgatorios" en plural, imagen que deriva de antiguas tradiciones patrísticas que Martínez Gil ignora). Hubiera sido deseable, en efecto, que el autor señalara cómo se retoman, en el siglo XV castellano, las ideas del purgatorio elaboradas por Julián de Toledo en el siglo VII –circunstancia que, por su parte, Le Goff apenas si menciona– o el por qué de esa reducida literatura local de "viajes al purgatorio" (de hecho, el ejemplo que cita acerca de tales viajes es catalán y está vinculado a un problema político puntual, totalmente ajeno a la realidad castellana).

Para terminar, en los dos últimos capítulos, Martínez Gil vuelve al tema de lo macabro, analizando las llamadas "artes de bien morir" editadas en la Península Ibérica. Cabe señalar que –aunque en un nivel más bien descriptivo–, estas páginas quizás constituyen la parte más rica del libro, sugerente en lo que se refiere al estudio de los textos. Ajeno, en este caso, a todo tipo de orientación bibliográfica, el autor ha sabido deducir la manera en que se presentaba esta literatura doctrinal en la Castilla medieval y los modelos de "buena muerte" que se incluían en ella.

En suma –y según señalamos anteriormente–, la obra es despareja en cuanto a sus resultados. La preocupación por demostrar que, en Castilla, también se cumplían los paradigmas de muerte presentes en otras partes del continente ha llevado al autor a pasar por alto temas que resultan de gran interés. Esa obsesión bibliográfica, asimismo, ha tendido a que se desvirtúe el análisis de las fuentes y, sobre todo, que las mismas se aparten de sus con-

textos de producción y difusión. Quizás, el problema de fondo sea hasta qué punto esta voluntad "asimilacionista" de la historiografía española –demostrada por cierta parte de la producción actual– no está atentando contra la misma, transformándola en meros resúmenes de ideas presentes en otras estructuras históricas. La marcha futura de esa historiografía será la que determine ese porvenir.

Ariel Guiance

MENJOT, Denis (dir.), **Les villes frontière (Moyen Age-Epoque Moderne)**, París-Montreal, L'Harmattan, 1996 (228 pp.).

La presente obra forma parte de un ambicioso proyecto editorial, dirigido por Denis Menjot y Jean-Luc Pinol, denominado "Villes, histoire, culture, société", cuyo propósito fundamental es la comprensión del mundo urbano, tanto en sus aspectos espaciales y temporales como en lo que se refiere a manera de vivir la ciudad.

En el volumen que nos ocupa, las ciudades estudiadas se relacionan estrechamente con la existencia de una realidad polisémica, compleja como es la frontera. La frontera entendida como "límite entre Estados" adquiere entidad recién con la modernidad pero encuentra sus raíces, sin duda, en las fortificaciones del mundo medieval.

Dijimos "realidad polisémica, compleja" ya que adquiere significaciones específicas y peculiares según momentos y lugares. La frontera es una realidad política, militar, económica, social, religiosa, cultural, ideológica que es entendida de diferentes maneras, según tradiciones historiográficas y/o posturas nacionalistas.

En la actualidad, los trabajos dedicados a la vida urbana en áreas fronterizas son estudios de carácter colectivo, que priorizan los casos particulares como paso previo a análisis de mayor envergadura, generalmente comparativos.

A grandes rasgos, estos trabajos destacan tres núcleos problemáticos en la relación ciudad-frontera, a saber:

- ¿las ciudades fronterizas constituyen un modelo de urbanización o, por el contrario, son una manifestación más del fenómeno fronterizo?
- la vida en dichas áreas, ¿genera lazos de solidaridad o bien acentúa la individualidad?
- finalmente, ¿constituyen estos ámbitos de encuentro "puentes" o "barreras" culturales?

Por lo general, estas cuestiones han sido objeto de debate entre hispanistas y americanistas. Sin embargo, en la actualidad, otras realidades ofrecen posibilidades y perspectivas fecundas. Les *villes-frontière* intenta brindar un panorama de esas otras posibilidades aunque sin olvidar la importancia del ámbito hispánico medieval. Resulta así una obra atractiva pero dispar, que ofrece la oportunidad de reconocer esas otras fronteras que van desde el Atlántico portugués al mundo bizantino.

Para entender la relación entre ciudades y frontera en las Españas de la Edad Media sigue siendo esencial –y varios artículos lo demuestran– la categoría acuñada por José María Lacarra en la década del '50: "ciudades-

frontera". Con este concepto, Lacarra hacía referencia a una realidad urbana caracterizada por una estructura social jerarquizada que otorgaba preeminencia a una oligarquía de guerreros propietarios pero que, a la vez, demostraba una movilidad social sorprendente. Estas oligarquías urbanas controlaban unos concejos que articulaban políticamente las ciudades, que encontraban su sustento económico en las actividades pastoriles, principalmente. Desde el punto de vista financiero y legal, los privilegios eran la norma para atraer gentes a una región dominada por la guerra constante, vivida como algo cotidiano.

Los artículos de María Asenjo González y María Concepción Quintanilla Raso reconstruyen algunos de estos aspectos a partir de los casos de Soria y Córdoba, respectivamente. Estos estudios sintetizan temáticas abordadas ampliamente por las autoras, quienes a través de los concejos soriano y cordobés analizan la estructuración socioeconómica emergente del proceso de repoblación territorial iniciado en el siglo XI.

Miguel Rodríguez Llopis considera la situación fronteriza de los puertos andaluces de fines del XV-principios del XVI, señalando la situación de triple frontera de Sevilla, entre el Mediterráneo, el Atlántico y el norte de Europa.

Beatriz Arizaga Bolumburu –con su estudio sobre Guipúzcoa– y Guilbert Larguier –con el suyo, referido a Narbona– completan el panorama hispánico aunque, en estos casos, los enfoques se alejan de las cuestiones vinculadas a reconquista y repoblación para plantear situaciones derivadas de conflictos fronterizos entre Estados nacionales emergentes: España y Francia.

La frontera en territorio portugués es estudiada por José Damiao Rodrigues, quien brinda un análisis del Atlántico portugués de los siglos XVI a XVIII. En este estudio destaca una nueva modalidad de frontera: la implantación del régimen señorial.

Las problemáticas de la frontera en el mundo bizantino se encuentran plasmadas tanto en el análisis de la obra de Helène Ahrweiler como en los artículos de Rossica Panova –referido a Messembria– y Racho Rachev –el caso de Varna–. En ambos se destacan la situación de frontera cultural entre el Imperio bizantino y el Estado búlgaro así como la importancia geopolítica y económica tanto de Messembria como de Varna.

Las ciudades del centro y del este de Europa encuentran cabida en los trabajos de Urzula Sowina y Teresa Chynczenska– Hennel –referente al caso de Polonia– y de Wolfang Kaiser –referido a Basilea–. Tanto para las ciudades polacas en general como para el caso de Basilea en particular se vincula la vida urbana en la frontera con las disputas territoriales señoriales entre fines de la Edad Media e inicios de la Modernidad.

Catherine Otten-Froux plantea el caso de Famagusta entre los siglos XII y XIV como ejemplo de "exterritorialidad" absoluta, a partir del análisis de la dominación genovesa de este ámbito chipriota.

Las fronteras en el área de los Países Bajos es abordada por Paul Holthuis, quien estudia el caso de Deventer (este de Holanda). El mayor aporte del artículo radica en el análisis del termino "frontera" dentro de la lengua y la tradición inglesa, no contemplado en el resto de los trabajos.

En suma, estamos en presencia de una obra rica y actualizada en biblio-

grafía, que señala los nuevos rumbos seguidos por los estudios vinculados al mundo urbano. Y que revela, además, que los debates historiográficos en torno a cuestiones precisas –por ejemplo, las categorías de "ciudades-frontera"– no son estériles siempre y cuando vayan acompañados de sólidas investigaciones, de trabajos interdisciplinarios y de enfoques de conjunto.

Gerardo Rodríguez

MONSALVO ANTON, José María, **Las ciudades europeas del medievo**, Madrid, Síntesis, 1997 (351 pp.).

En esta obra, el autor trata una de las temáticas que se ha convertido en centro de atención de un importante número de estudiosos del mundo medieval.

En su intento de abarcar una amplísima gama de aspectos relacionados con el tema del trabajo, la propuesta aparece como una síntesis que puede resultar de interés para "lectores cultos", tal como expresa al comenzar su exposición. También puede ser de utilidad para estudiantes que deban aproximarse a esta rica temática.

La obra está compuesta por una introducción y tres partes en las que Monsalvo Antón sintetiza asuntos referidos a la definición de ciudad, a sus variados orígenes, a posibles tipologías y a aspectos de su desarrollo y funcionamiento a lo largo de los distintos momentos de la Edad Media, considerando elementos urbanísticos, económicos, políticos y sociales.

En la introducción, el autor presenta una serie de cuestiones que están relacionadas con las dificultades que presenta el tratar de definir y caracterizar la ciudad medieval. Partiendo de la dificultad presentada por el léxico de la época –que considera "no siempre fiable"– opta por exponer los criterios de algunos autores que han fijado su interés en lo topográfico, en lo demográfico, en la diversificación de las ocupaciones o funciones, en la variedad y heterogeneidad de los grupos y organizaciones sociales, en los regímenes jurídicos propios de las ciudades, en las representaciones mentales y en las relaciones ciudad – medio rural circundante, entre otras.

Aun cuando parece coincidir con la apreciación que sostiene que "toda definición es una cárcel", realiza un rápido recorrido por algunas que han intentado dar estudiosos como Hilton y Renouard. Afirma que su impresión es que "va a ser imposible adoptar una definición concluyente y mucho menos propia". Desde esta postura, decide considerar diferentes aspectos, convertidos ya en "topos", desde los que puede enfocarse el surgimiento y desarrollo de la ciudad en el mundo medieval, destacando sus enormes diferencias y particularidades.

A partir de algunas tipologías utilizadas, entre las que destaca la de Ennen, prefiere hacer su análisis en función de dos grupos de ciudades: el caso italiano y el de la Europa noroccidental. Deja en claro que no tratará los ejemplos referidos a ámbitos tales como el mundo musulmán, el área bizantina, la Península Ibérica y las denominadas "periferias geográficas de Europa".

Realiza interesantes apreciaciones acerca del porqué han variado los enfoques que, sobre el tema de la ciudad

medieval, han realizado diversos historiadores de los siglos XIX y XX.

En la primera parte de su obra se refiere a las ciudades de la Alta Edad Media y coincide en la "fragilidad urbana antes del año 1000". Sostiene un general deterioro del mundo urbano antiguo aunque no deja de referirse puntualmente a la supervivencia de viejas ciudades. Se refiere a la reelaboración de espacios urbanos en lo que ha dado en llamar la "Europa preurbana" que, entre los siglos VI-VII y el siglo X, produciría la gestación del renacimiento urbano. Hace precisas referencias a la importancia de determinados lugares de culto y de viejos centros militares o comerciales en la conformación de los núcleos urbanos posteriores. Expresa con claridad los contrastes llamativos que pueden ser observados en las diferentes regiones de Europa en lo que se refiere al grado de urbanización y a la influencia que en ellos ejercerán las segundas invasiones y el proceso de feudalidad.

La segunda parte se refiere al crecimiento urbano en la Europa medieval. Agrupa los casos de las ciudades de Italia y de Francia, por un lado, y del Imperio alemán, Centroeuropa e Inglaterra, por otro. Diferencia los cambios producidos por ampliación de ciudades antiguas, por creación de algunas a partir de un núcleo medieval preurbano y por las que denomina fundaciones planeadas, que difieren de las anteriores porque son ciudades nuevas que se trazaron, en ciertos casos, según planos regulares.

Aporta cifras referentes al número de habitantes de las diferentes ciudades, que permiten categorizarlas como gigantes, grandes, medianas y pequeñas pero deja debidamente establecido tanto la fragilidad que ofrecen –en algunos casos– los datos demográficos, como también las diferencias regionales para aplicar esas denominaciones según las distintas áreas de Europa a las que se aluda. Realiza un pormenorizado análisis de caso de algunas ciudades.

Plantea los perfiles del crecimiento urbano europeo y atiende conocidas problemáticas tales como continuidad o ruptura en la vida ciudadana y la incidencia de los distintos factores de crecimiento y constitución y desarrollo de la red urbana. Referido a este último tema, presenta un gráfico demostrativo del tamaño de las ciudades europeas hacia 1300. Llega a la conclusión que Italia es la parte del continente más urbanizada. Luego diferencia una región importante representada por Francia y Alemania, otra identificada por Inglaterra y una región más ruralizada y, consecuentemente, de urbanización más débil, integrada por Escandinavia y el gran Este europeo.

Propone cinco modalidades en que se amplió la ciudad europea medieval: 1) la ampliación de las *civitates* antiguas hacia afuera, en forma centrífuga, ensanchándose en círculos concéntricos; 2) la "ciudad doble" generada por la polarización *civitas*/burgos nuevos que, según su criterio, "la lengua francesa distingue muy bien al diferenciar entre *cité* y *ville*"; 3) la yuxtaposición de un elemento preurbano, en general un castillo y un burgo o zona de expansión urbana; 4) la "polinuclear" y 5) las creaciones de "urbanismo voluntario" o "ciudades planeadas", muy distintas a todas las anteriores.

En la tercera parte de su trabajo estudia los temas referidos a las economías, sociedades y poderes urbanos. Dentro de este enfoque esboza el

surgimiento de las soberanías ciudadanas y desarrolla brevemente el movimiento comunal entre los siglos XI y XII.

Considera que, en el conglomerado social de las ciudades medievales, surgieron complementariamente dos fenómenos que son genuinos de la historia de las ciudades europeas: por un lado, la obtención y consolidación del autogobierno o la autonomía municipales y, por otro, la formación de capas específicamente urbanas, patriciado ciudadano y pueblo menudo. Al tratar el primero de los dos aspectos –es decir, la conquista del autogobierno ciudadano– destaca las dos formas de transición: una pacífica; otra, caracterizada por las revueltas y conjuraciones urbanas. Ejemplifica ambas situaciones en diferentes ciudades de diversos ámbitos europeos.

Posteriormente, analiza el sentido histórico del movimiento comunal y de las conquistas políticas urbanas. Afirma que ninguna explicación simplista puede ser aceptada y mucho menos aquélla que, hasta no hace mucho tiempo, era tomada como paradigmática: mostrar a la burguesía urbana consciente de su misión y deseosa de acabar con la exclusividad de los poderes feudales o de buscar un espacio entre ellos, como la generadora de todos los cambios políticos municipales. Sostiene que esto sólo es válido en casos muy puntuales.

Analiza la postura de diversos autores sobre esta temática y vincula a la misma aspectos económicos, jurídico-institucionales, religiosos y mentales que muestran relativa continuidad entre el marco de la feudalidad y la nueva realidad urbana. Se refiere posteriormente a las libertades y franquicias que se fueron logrando y matiza algunas afirmaciones clásicas acerca de este tópico. Hace una interesante diferenciación entre las que llama libertades individuales y las colectivas. En lo referido a las franquicias, establece que las mismas no fueron exclusivamente urbanas sino que también beneficiaron a algunas comunidades rurales.

Realiza precisiones acerca de la diversidad de regímenes políticos de las ciudades medievales. Caracteriza y analiza minuciosamente el caso de las comunas del centro y norte de Italia. Diferenciándolas, estudia las ciudades de las monarquías feudales de Francia e Inglaterra. Indica algunas diferencias entre las mismas ciudades francesas y las compara con el caso inglés. Como tercer grupo, analiza las del Imperio alemán. Posteriormente, no ya desde una perspectiva espacial sino temporal, reflexiona acerca de los que llama "algunos desarrollos tardomedievales en Italia y las monarquías".

Ampliando su análisis, brinda algunas consideraciones generales acerca de las funciones económicas específicas de las ciudades. Sin dejar de reconocer el peso del comercio a larga distancia –del que brinda algunas informaciones clásicas– considera importante el comercio interregional y local, marcando su gravitación en el crecimiento económico de diversas regiones de Europa occidental.

Realiza un interesante tratamiento de la diversidad de actividades artesanales y del surgimiento de las corporaciones y organizaciones de oficios. Analiza el funcionamiento interno de las mismas y su creciente incidencia política en los ámbitos en que se encuentran insertas.

Complementando su análisis brinda precisiones acerca de la sociedad

urbana y, especialmente, de sus *élites*. En este aspecto, como en casi todos los anteriores, realiza un recorrido de la problemática por diversas regiones europeas.

En el último capítulo –que titula *Discriminación social y territorial. La emergencia del pueblo menudo. La subordinación del campo*– analiza la presencia de los "medianos" y "pequeños" y los considera una fuerza social de creciente importancia a lo largo de los siglos XIII y XIV. En el tratamiento de esta temática se refiere a diversos movimientos y revueltas sociales –ocurridas en distintos lugares y con características comunes– y sus elementos diferenciales. Proporciona un interesante inventario de algunos de los autores que han tratado esta temática.

En un breve apartado, trata la problemática de los pobres y marginados. En este caso, sólo presenta el tema, casi sin desarrollarlo, dejando sin cubrir las expectativas que pudiera haber creado en el lector.

Para culminar su trabajo, trata el tema de las relaciones ciudad/campo. Sostiene la dominación urbana sobre el medio rural y considera "innegable la inserción de la ciudad en un contexto más amplio que el de los propios muros de piedra que la rodeaban"; no cree tampoco que pueda discutirse la "profunda interrelación entre lo rural y lo urbano". En esta oportunidad también hace referencia a varios de los autores que son tomados como clásicos en estas temáticas.

La obra puede ser considerada una síntesis interesante sobre una problemática que, en sus diferentes aspectos, ha sido tratada con gran profundidad en una abundante y rica producción historiográfica por parte de reconocidos especialistas, a los que el autor hace permanente referencia.

Si bien por la estructura elegida para su desarrollo hay conceptos que se reiteran, el lector encuentra una criteriosa selección de mapas, planos, cuadros estadísticos y gráficos que permiten una lectura ordenada de los temas planteados, que dejan abiertas las puertas para la profundización de aquellos aspectos que puedan resultar de interés para quien la consulta.

Del mismo modo, resulta interesante el aporte de una muy breve selección de fuentes documentales y una propuesta de trabajo con las mismas, que se encuadra en el sentido instrumental e introductorio que creemos tiene esta obra de Monsalvo Antón.

La bibliografía empleada por el autor es muy amplia, variada y valiosa aunque pueda señalarse alguna incomprensible omisión de obras reconocidas y específicas sobre temáticas que son motivo de tratamiento en este trabajo.

Jorge R. Estrella

SUMMARY OF ARTICLES

Isabel Beceiro, *Subjects and types of reading among laymen in the Spanish Peninsula from the thirteenth to the fifteenth centuries*

The article hopes to point out the main traits of the connection between books and the Spanish society of the lower Middle Ages, what the different political formations had in common and where they differed. The differences are generally due to variations in the roles played in each kingdom by the leading groups, to different currents of political and commercial expansion, as well as to the monarchic ideology prevalent in each region. On ground of all these, the author examines the function played by books in the different social groups and the question of whether the books were actually read or not. Particular attention is devoted to whether in the medieval world books were considered to be instruments for consultation.

Nora Gómez, *Arts in the cloister*

Around the twelfth century the production of illuminated manuscripts took place in the *scriptoria* of the monasteries. The article analyzes how monastic architecture assigns a privileged space to the *scriptorium* and library, namely next to abbey church and facing the cloister. The illustrations included in the article bear witness to the important place occupied by architecture as a major mechanical art within which the minor mechanical art of copying and illuminating books had its place.

Nilda Guglielmi, *Books, language and literature (Italy, thirteenth and fourteenth centuries)*

In connection with a study of Marco Datini de Prato's library, the author raises the question about the libraries owned by Italian town burghers, what books they contained, as well as what influence was exerted by certain authors such as Dante, Boccaccio or Villani. N. Guglielmi underlines the importance of owning books, as well as the perusal of books in solitude which permitted rereading and meditation, and she raises the question of whether the books were actually read or if the ownership of a library was yet another way of expressing the power and wealth of a group. Another problem is the relationship between language, society and politics, which were connected by the *sermo vulgaris*, a popular language used at many different occasions. The author points out only two, namely its importance in the construction of political identity and in religious messages. Books, language and literature, all reflect the wold image held by the "communal" society.

Silvia Magnavacca, ***Humanist criticism of lower Middle Age bookish knowledge***

The article starts with an analysis of Aristotelianism during the last medieval centuries, the formation of the main philosophical-theological schools which the return of Aristotelian knowledge gave rise to in the west –the speculative, the Averroistic and the logical-empirical lines–, pointing out their bookish character and the signs of their decline during the fourteenth century. Secondly the author examines the main instances of a humanist reaction to these schools, as well as the nature of the criticism raised, from its founder Petrarca onwards into the *Quattrocento*. The author distinguishes between the objections raised under Humanism by intellectuals and by others who were not intellectuals and analyzes the differences between them. Finally she points out what both had in common, namely their criticism of lower Middle Age bookish culture because of its lack of interest for subjects directly related to human life, which explains their attack on terminism.

Ofelia Manzi, *Of scrolls and codices: significance and reinterpretation of prestigious objects*

This article studies the simultaneous presence in medieval art of scrolls and *codices* as carriers of writing. Through the analysis of a number of examples, the author is able to establish that the ancient form

of book, the scroll, maintained throughout the Middle Ages a reputation which becomes obvious in view of the frequent representations of scrolls at a time when they had practically ceased to be used. The importance with which in art certain prominent personalities related to the Scriptures are depicted carrying scrolls or writing on them, shows the prestige enjoyed by scrolls in collective mental representations.

Yuri Bessmertny, *The individual and the private sphere in Europe before the modern times*

The article analyzes how the European world at the end of the Middle Ages and the beginning of the modern times understood the distinction between private and public. The point of departure for the study is the idea that in private life it is possible to analyse the deviations of personal behaviour, which depart from the conventional social rules. With this purpose the author studies not only what some authors have stated on the subject, but also specific examples drawn from actual life, such as private letters, notarial records, juridical documents and epitaphs. Based on such sources, he sketches a panorama in which he tries to establish a distinct separation between the private and the public spheres in order to explain how a person's actions could be understood when they dissociated from what was recognised to be socially acceptable.

Peter Dinzelbacher, *Time in the medieval history of mentalities (Part 1)*

The author of this article analyzes different conceptions of time held during the Middle Ages. The point of departure is the present day idea of time from which the author proceeds to search for differences in its conception at different moments of the period studied. He analyzes the idea transmitted by the Fathers of the Church whose time was closely related to their notions about God, and goes on to point out how time became secularized from the twelfth century onwards. At the same time he observes how the different social groups perceived time differently and how medieval man was divided between a sacred time referred to the remote past which was considered to be the ideal period, and a christianized time which was marked by religious festivities, sundays and the truce of God.

Nelly Egger de Iölster, *The individual person in Icelandic society between the tenth and the thirteenth century*

This article attempts to explain the place of individual persons within the organization of the Icelandic society which in the Sagas of Icelanders is depicted as being constantly torn by feud and never ending chains of revenge. This has often been understood as a response to the obligation to defend personal honour. Recently Jessy Byock has proposed that another explanation of such a pattern of behaviour may be found in the persecution of economic interest. This possibility seems plausible if one remembers that the Sagas of Icelanders, although the action is supposed to have taken place around the year 1000, were not written down before the end of the twelfth or during the thirteenth centuries, when the country was undergoing a deep social crisis and economic problems. This thesis can be corroborated in an analysis of the Saga of Honse Torir, in which the individual persons insure their personal security within a framework of family, friendship and other mutually binding relationships.

Raquel Homet, *Historical discourse and monarchy in the* Crónica General, *usually called* Crónica de San Juan de la Peña

The *Crónica general* which is analyzed in this article is closely related to the historiographical period of Pedro el Ceremonioso, as well as being the first comprehensive history of the different political units which were part of the Crown of Aragón, was chosen because it is much more than a mere summary of previous annals, histories and other registers, all of which it takes into account within the frame of a comprehensive perspective with roots in the remotest past. Following the Catalonian version, its interpretation of each historical period is studied, as well as the role assigned by the *Crónica* to the royal function, to start mainly as carrier of a religious *virtus*, and, following the Muslim occupation, to the reappearance of monarchy with specific functions assigned to the queen next to the king. At a later stage the royal ideology incorporated the idea of the holy king with, again, its feminine counterpart.

Gerardo Rodríguez, *Slaves and prisoners in Ramón Muntaner´s* Crónica

The institution of slavery is part of the history of humanity, though it was experienced differently in different parts and at different moments. It is necessary therefore to establish temporal and physical frontiers when studying the way slaves were reduced and sold, as well as their origin and destination, the juridical and social conditions of slavery, their way of life, the treatment of slaves, and the economical, social, political and cultural consequences both in those societies that received slaves as well as in those which were providers. The author studies Ramón Muntaner's *Crónica* with a historical perspective, centring his attention on the subject of slavery-captivity of unbelievers in general, and the Saracens in particular, within the geographical frame of the Crown of Aragón and its area of influence during the thirteenth and fourteenth centuries.

Mónica Vargas, *The concept of sovereignty in lower Middle Age Castilla. A state of the question*

The article presents the contributions made by historians of law, historical materialism y and the new political history to the concept of sovereignty both within and outside the Spanish Peninsula. On ground of their conclusions, the author proposes new lines of research, which would contain theoretical constructions, such as the need of deepening the ideological development of the concept of sovereignty. At the same time the author points out the convenience of considering the medieval idea of sovereignty as a paradigm in which the idea of the superiority and supremacy of the king's personal power with precedence over any other human power ought to be included.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Isabel Beceiro, *Thèmes et types de lecture dans les secteurs laïcs de la Péninsule Ibérique (XIIIe-XV siècles)*

L'article décrit les principales caractéristiques du rapport entre le livre et la société de la Péninsule Ibérique de la fin du Moyen Age, leurs points communs et leurs particularités dans les diverses formations politiques. Ces derniers son généralement dues au rôle joué par les divers groupes dirigeants dans chaque royaume, aux courants d'expansion politique et commerciale et à l'idéologie du pouvoir monarchique. Sur cette base, l'auteur étudie la fonction remplie par le livre dans les différents groupes sociaux et la question de la lecture effective ou non des oeuvres –notamment le problème du livre en tant qu'instrument de référence dans le monde médiéval–.

Nora Gómez, *Les arts du cloître*

Au XIIème siècle, l'ensemble de la production des manuscrits illuminés se faisait dans les scriptoria monastiques. Dans cette perspective, l'article met en valeur la place privilégiée accordée au scriptorium et à la bibliothèque dans les programmes architecturaux monastiques -un espace contigu à l'église abbatiale, face au cloître. Les images qui accompagnent le texte témoignent de l'importance de l'architecture comme art mécanique majeur au sein duquel se développe un art mécanique mineur: la copie et l'illustration des livres.

Nilda Guglielmi, *Livres, langues et littérature (Italie, XIIIe-XIVe siècles)*

Dans cet article, l'auteur part de la mention de la bibliothèque de Marco Datini da Prato pour poser le problème de la composition des bibliothèques burgeoises du Moyen Age et de l'influence de certains auteurs, tels que Dante, Boccacce ou Villani. Elle souligne l'importance du livre possédé et lu dans l'intimité, circonstance qui permettait la relecture et la réflexion. Elle se demande également si la lecture avait vraiment lieu ou si la bibliothèque constituait seulement une expression de plus du pouvoir et de la richesse d'un groupe. Un autre problème esquissé est celui du lien entre langue, société et politique, trois valeurs mises en rapport grâce au sermo vulgaris, à la langue vulgaire dont les fonctions furent multiples. L'auteur en prétend ici en signaler que deux : son importance pour la construction de l'identité politique et dans le message religieux. Livres, langues et littérature qui exprimèrent une vision du monde particulière, celle de la commune italienne.

Silvia Magnavacca, *Critiques humanistiques du savoir livresque à la fin du Moyen Age*

Ce travail s'ouvre sur un panorama de l'aristotélisme dans les derniers siècles du Moyen Age. Il présente ensuite la constitution des principaux courants philosophico-théologiques que suscita son retour en Occident - la ligne spéculative, l'averroiste et la logico-empiriste-, tout en soulignant leur caractère livresque et les caractéristiques de leur déclin au XIVe siècle. Puis il met en valeur les jalons les plus importants de la réaction humanistique face à eux et la nature de celle-ci à partir de son fondateur –Pétrarque– jusqu'au Quattrocento. Il établit une distinction entre la critique des intellectuels et celle des non-intellectuels pendant l'Humanisme, en analysant les différences entre elles. En conclusion, l'auteur montre les éléments communs aux deux: le reproche adressé à la culture livresque de la fin du Moyen Age en raison du peu d'intêret pour les thèmes directement liés à la vie humaine, ce qui explique en outre l'attaque spécifique au terminisme.

Ofelia Manzi, *Des rouleaux et des codex: signification et re-signification d'un objet prestigieux*

L'étude prend en compte l'existence simultanée, documenté par l'art,

des représentations de rouleaux et de codex comme supports de l'écriture médiévale. L'analyse des examples proposés permet d'étudier de quelle manière la forme ancienne du livre conserva tout au long du Moyen Âge un caractère de prestige dont témoigne la représentation réiterée du rouleau à des époques où, pratiquement, on ne les utilisait plus. Les figures hiérarchisés de personnages reliés à l'histoire sacrée, qui montrent ou écrivent des rouleaux, constituent un indice du rôle que jouait cet objet dans l'imaginaire collectif.

Yuri Bessmertny, *Les sphères individuelle et privée en Europe avant les Temps Modernes*

L'article analyse la façon dont la sphère privée et la sphère publique furent comprises dans le monde européen de la fin du Moyen Age et du début de la Modernité. Ce travail part de l'idée que le domaine de la vie privée encourage, d'une certaine façon, l'analyse de la conduite personnelle, qui s'éloigne des normes sociales conventionnelles. Pour cela, l'auteur étudie non seulement les opinions de certains penseurs sur le sujet, mais encore des cas qui révèlent des pratiques concrètes de vie –lettres privées, actes notariés, documents juridiques, épitaphes–. A partir de ces sources, le panorama qu'il élabore sur le sujet tente de nuancer la différence radicale entre les deux dimensions vitales et, en même temps, d'expliquer comment était évaluée une action personnelle qui s'affranchissait de ce qui était socialment reconnu et approuvé.

Peter Dinzelbacher, *Le temps dans l'histoire médiévale des mentalités (1ère partie)*

L'auteur considère les diverses modalités que connut l'idée du temps au Moyen Age, en partant de la conception contemporaine de celui-ci et en étudiant leurs différences conceptuelles. Pour cela, il analyse la notion transmise par les Pères de l'Eglise –qui liait étroitement le temps à Dieu– set comment le temps fut laïcisé à partir du XIIe siècle. De manière analogue, il analyse comment le temps était perçu de façon différentielle par chaque groupe social et comment l'homme médiéval vivait entre un temps sacralisé –le passé lontain considéré comme époque idéale– et un temps christianisé –celui des fêtes religieuses, des dimances et des trêves de Dieu–.

Nelly Egger de Iölster, *La place de l'individu dans la société islandaise du Xe au XIIIe siècles*

Cet article s'intéresse au fonctionnement de la société islandaise, telle qu'elle est représentée dans les Sagas des Islandais, une société qui semble très souvent, déchirée par des conflits et d'interminables enchaînements de vengeance. Ce fait a été interprété comme un impératif de la défense de l'honneur des individus. Par ailleurs Jesse Byock est parvenu récemment à la conclusion que de telles conduites étaient dues à la porsuite d'intérêts économiques. Son explication est plausible si l´on considère que l'ensemble des sagas islandaises, bien qu'elles racontent des événements situés vers l'an 1000, fut mis par écrit seulement à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe siècle. Elles reflètent la situation que connaissait le pays, en proie à des troubles sociaux et à des problèmes économiques. L'analyse de la Saga de Tore Gallina le prouve, qui montre que dans une situation de ce genre les individus consolidaient leur sécurité personnelle en s'engageant dans de vastes réseaux d'alliances familiales, d'amitié ou d'obligations réciproques.

Raquel Homet, *Discours historiographique et royauté dans la* Crónica General, *généralement appelée* Crónica de San Juan de la Peña

Cette oeuvre, intimement liée à la production historiographique de Pierre le Cérémonieux et premier registre historique commun aux diverses principautés de la couronne d'Aragon, a été choisie parce qu'elle constitue beaucoup plus qu'un simple résumé d'annales, d'histoires et de registres précédents : elle les intègre tous dans une perspective globale, qui s'enracine dans le passé péninsulaire le plus lontain. Suivant la version catalane de l'oeuvre, l'auteur étudie l'interprétation de chaque étape historique et le rôle assigné à la fonction royale, en particulier comme détenteur de la virtus religieuse puis, après la refonte qui succéda à l'occupation musulmane, la réapparition de la monarchie avec des fonctions spécifiques pour la reine à côté de celles du roi. Dans l'évolution postérieure de l'idéolgie royale, l'auter souligne l'incorporation de l'idée de roi saint et, à nouveau, sa contrepartie fémenine.

Gerardo Rodríguez, *Esclaves et captifs dans la* Crónica *de Ramón Muntaner*

L'institution de l'esclavage fait partie de l'histoire de la humanité bien qu'elle ait été vécue diversement dans chaque région et à chaque époque. Les modes de capture et de commercialisation des esclaves, leur origine et leur destin, les caractéristiques juridiques et sociales d'une telle condition, les formes de vie, le traitement qu'ils recevaient, les conséquences économiques, sociales, politiques et culturelles tant pour la population qui les accueillaient que pour celles qui les pourvoiyaient doivent être étudiés en fonction de l'époque et du lieu. La Crónica de Ramón Muntaner permet à l'auteur de réflechir historiquement sur un tel phénomen, en analysant en particulier l'esclavage-captivité de l'infidèle-musulman, en particulier- dans un espace géographique determiné (le domaine et les zones d'influence de la maison de'Aragón) et à une période donné de l'histoire (XIIIe et XIVe siècles).

Mónica Vargas, *Le concept de souveraineté dans la Castille du Bas Moyen Âge. Etat de la question*

L'article analyse l'apport des historiens du droit, du matérialisme historique et de la nouvelle histoire politique au concept de souveraineté, dans et dehors la Péninsule ibérique. A partir de là, elle propose de nouvelles lignes d'analyse, qui incluent des constructions théoriques telles que le besoin d'approfondir la genèse idéologique du concept même. Elle affirme également l'intérêt de considérer l'idée médiévale de souveraineté comme un paradigme qui impliquait la supériorité et la suprématie du pouvoir personnel du roi face à tout autre pouvoir humain.

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (PRIMED-CONCIET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.

2: "Tiempo y memorias en la Edad Media", 1992, 313 pp.

3: "Formas de representación en la Edad Media", 1883, 399 pp.

4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.

5: "Homo viator", 1995, 351 pp.

6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.

7: "El héroe", 1997, 261 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aire, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: .....$ 16
EXTERIOR: .....U$S 25
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiment à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

INDICE

LIBROS Y BIBLIOTECAS EN EL MUNDO MEDIEVAL

- ISABEL BECEIRO PITA: Temas y tipos de lectura entre los sectores laicos de la Península Ibérica (siglos XIII-XV) 9
- NORA M. GOMEZ: Las artes del claustro 33
- NILDA GUGLIELMI: Libros, lengua y literatura (Italia, ss. XIII-XIV) 43
- SILVIA MAGNAVACCA: Non in libris tantum. Críticas humanísticas al saber libresco tardomedieval 65
- OFELIA MANZI: De rollos y de ódices: significación y resignificación de un objeto prestigioso 89

VARIA

- YURI L. BESSMERTNY: The Individual and the private sphere in Europe, before modern times (preliminary ideas) 107
- PETER DINZELBACHER: El tiempo en la historia medieval de las mentalidades (primera parte) 119
- NELLY EGGER DE IÖLSTER: El lugar del individuo en la organización de la sociedad islandesa de los siglos X a XIII 143
- RAQUEL HOMET: Discurso historiográfico y realeza en la "Crónica general", generalmente llamada "Crónica de San Juan de la Peña" 159
- GERARDO RODRIGUEZ PAGES: Esclavos y cautivos en la *Crónica* de Ramón Muntaner 189
- MONICA VARGAS PRADA: Acerca del concepto de soberanía en la Castilla de la Baja Edad Media un estado de la cuestión 199

ENTREVISTAS

Pr. Teófilo F. Ruiz 215

NOTAS CRITICAS

- Balletto, Laura: Oriente e Occidente tra Medioevo ed Etá moderna. Studi in onore di Geo Pistarino (Nilda Guglielmi) 220
- Brown, Peter: Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the roman world (Karin Laura Otero) 225
- Boutet, Dominique y Harf-Lancner, Laurence: Ecriture et modes de pensée au Moyen Age (VIIIe-XVe siécles) (María Silvia Delpy) 226

- Cohn, Norman: El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las letras de Drakontos (Héctor R. Francisco) 228
- Grossi, Paolo: El orden jurídico medieval ((Raquel Homet) 230
- Martínez Gil, Fernando: La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media (Ariel Guiance) 233
- Menjot, Denis: Les villes frontière (Moyen Age-Epoque Moderne) Gerardo Rodríguez) 236
- Monsalvo Antón, José María: Las ciudades europeas del medievo (Jorge R. Estrella) 238
- Summary of articles 242
- Sommaire des articles 246